

**Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)  
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (EFLCH)  
Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais  
Linha de Pesquisa: Pensamento social, Estado e Ação Coletiva**

MARCELO NETTO RODRIGUES<sup>1</sup>

**O ciclo dos protestos  
anticapitalistas globais:  
dos zapatistas ao *Ocupa Sampa***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

**Orientadora:** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Débora Alves Maciel

**Guarulhos  
2018**

**[versão final]**

---

<sup>1</sup> Número de matrícula: 105364; email para contato: [marnetto@hotmail.com](mailto:marnetto@hotmail.com)

MARCELO NETTO RODRIGUES

**O ciclo dos protestos  
anticapitalistas globais:  
dos zapatistas ao *Ocupa Sampa***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

**Orientadora:** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Débora Alves Maciel

**Aprovado em: 20/02/2018**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Cristina Pompa  
Unifesp

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Angela Alonso  
USP

NETTO RODRIGUES, Marcelo

O ciclo dos protestos anticapitalistas globais: dos zapatistas ao *Ocupa Sampa* / MARCELO NETTO RODRIGUES ; Orientadora Profª Drª. DÉBORA ALVES MACIEL – Guarulhos, 2018.

Dissertação (Mestrado) – Departamento de Ciências Sociais. Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

Palavras-chave: ciclo de protesto; protestos anticapitalistas globais; movimento zapatista; teologia da libertação; movimento *Ocupa Sampa*

*À minha mãe Thereza  
(in memoriam),  
se sou o que tento ser,  
é graças a você.*

*A meu pai Nélson  
(in memoriam),  
que, de modo umbilical, me  
ligou à ética da libertação.*

## Agradecimentos

Sei que não devia ser assim, mas escrevo esta lista de agradecimentos aos 47 minutos do segundo tempo. Por isso, peço perdão antecipadamente se esquecer de mencionar o nome de alguém numa folha de papel. Só quem acompanhou de perto toda essa jornada sabe o quão penoso foi chegar até aqui. Um caminho cheio de mudanças. De “casas”. De países. De perspectivas. De clichês (nem tanto).

De fato, antes de tudo e de todxs<sup>2</sup> e, acreditem, não é clichê, faltam-me palavras para agradecer a Profa. Dra. Débora Alves Maciel, que, pega de supetão, aceitou o desafio de trilhar grande parte desse caminho ao meu lado. Sua sabedoria e cuidado nos momentos mais difíceis nunca deixaram de me surpreender. Com ela, compartilho todos os acertos desta dissertação – os erros, como li em outras dedicatórias por aí (agora, para manter o clichê), eu mesmo assumo.

Graças a ela e à Profa. Dra. Angela Alonso, que foi uma pessoal fundamental em todo esse processo e nunca deixou que eu desistisse, e à Profa. Dra. Cristina Pompa, que me introduziu no universo da *communitas*, devo o fato do argumento desta dissertação ter ganhado corpo e ter se mantido em pé (assim espero). Gostaria de também deixar registrada a boa vontade do Prof. Dr. Ronaldo de Almeida, que sempre esteve à disposição para alguma eventualidade.

Aos professores da Unifesp, Profa. Dra Márcia Consolim, Profa. Dra. Andréa Barbosa, Prof. Dr. Júlio Barroso, Profa. Dra. Cynthia Sarti e Profa. Dra. Gabriela Ferreira, pelas disciplinas ministradas, assim como ao Prof. Dr. Bruno Comparato e a Rafael Ferreira, por ter me socorrido diversas vezes.

Agradeço à minha irmã Luciana, ao meu sobrinho Lucas e ao meu cunhado Fernando por compreenderam meu distanciamento em um momento que eu deveria estar mais presente. À minha companheira Beatriz Calló, que viveu mais intensamente esse afastamento, e, mesmo assim, foi minha fortaleza. A Aldo Gama, um dos irmãos que eu não tive, que já há 25 anos está do meu lado faça chuva ou sol (olha o clichê aí). Ao meu outro irmão de alma, Rui (*in memoriam*), que a vida quis que fosse embora mais cedo do nosso convívio, à sua mãe Ermínia (*in memoriam*), à sua irmã Patrícia.

---

<sup>2</sup> O uso do “xis” no lugar dos artigos “o” e “a”, e, mais recentemente, também em substituição à @, um símbolo ainda binário de gênero composto de um “o” envolvendo um “a”, tornou-se comum, ainda que restrito à escrita, entre ativistas, como os do *Ocupa Sampa*, que denunciam o patriarcado e defendem a diversidade em todos os seus níveis.

À amiga Glaucia Peres da Silva, que, de diversas formas, sempre me incentivou a não desistir da Academia. A Gilberto Fabiano, Marcelo Grego (*in memoriam*), Baiana (*in memoriam*), Nenê (*in memoriam*), Nei, dona Angelina, Dora, Humberto, Toninha, Agnaldo, Ronaldo, Neide, meu afilhado Neu, Cidona (*in memoriam*) a quem os laços de sangue são insignificantes. À dona Cida. À Terezinha.

Aos amigos Ronaldo Vaio, Vivian Pedersen, Roberta e Marcelo Araújo, Marcelo Justo e Mariana. À amiga Miriam Anyosa e ao padre Giampetro Baresi.

De modo especial à dona Zoé, por ter me acudido quando outros se negavam. A Mauro Calló, Cristina Georgopoulos, Dani, Isabel Ferreira Calló, Marcelinha, Ivô, seu Paulo (*in memoriam*), dona Adria, Márcia, Mara, Patrícia e Paula. À Maiara, Evandro e Solange Finardi. À Glau, Amanda e Pepe. A Rafael, Rodrigo, Edemir e Eneida Valim, por todo o apoio sempre, assim como a Gustavo Marinho.

Ao professor Dirceu Fernandes Lopes, a quem devo imensamente. À Gisele Silva e a Jorge Pereira Filho. A David, Linda, Melanie e Richard Cashdan. A Marvin, Andrew, Cinar, Gerald, Valentino, Terry, Andy, André. À Irmã Alberta. Ao padre Javier. A todos os sem-terra acampados com quem convivi. Ao meu primo padre José Eduardo Augusti (*in memoriam*), à Maria Teresa Augusti e todos os demais familiares.

À Rosa Pavanelli, por toda a compreensão nos momentos cruciais deste mestrado, à Sonia Sanchez e a Leo Hyde, que continuaram tocando o barco sem a minha presença e que, de fato, são os motores por trás de toda uma estrutura que estou envolvido agora. À Veronika Tober, Daria, Veronique, Verónica Montúfar, Sandra, Nobuko, Cissie, Caroline, Hazel, David, Danny, Aurore, Maria, Baba, Alejandro, Cédric, Clarisse, Chris, Edith, Christiane, Malika, Gilles, Nelly, Pauline, Marie Odile, Gen. A Mario e Ivana, Bojan e Ada, Bojan e Mia. Em especial também a Jocélio, Dane e Vivian.

A José Francisco Neto (por ter me colocado em contato com os integrantes do *Ocupa*), a Nilton Viana, à Michelle, Eduardo Sales, Patrícia, Valdinei, Juciara, dona Helena, dona Luzia, Edinho, Zenaide, Jade, Marina, Reila, João Zinclar (*in memoriam*) e a todos os outros com quem compartilhamos a redação do jornal *Brasil de Fato*. A Alipio Freire, por mostrar que atitudes são mesmo diferentes de palavras.

À Katrin Backhaus, Vibka e Tobias (por me alimentarem e não deixarem me faltar café), Hanna, Solène, Till, Martin, Mona, Ela, Pedro, Chris, Rafa e Tobias. À Mirjam Vroonhof. À Gabriella Zanetti. A Mitja Ocvirk. À Luz, Melanie e Candice.

A Lucas Amaral de Oliveira, Rafael Souza, Ana Carolina, Luiz Zalaf e Monise. A Dimitri e Fábio Luís Franco. À Rafaela Tasca. À Giane, Vanessa Gravino, Desirée. Aos

colegas de Unifesp, em especial, Ana Florice, Paulo Spina, Patrícia Rezende, Ildo, Nathalia Fogliati, Lilian Lino, Isadora Carvalho, Luna Borges, Cristiana Domingues, Vinícius, Maurício, Iann, Kath Ângulo.

E por último, mas realmente não menos importante, a todos os integrantes do *Ocupa Sampa*, em especial àqueles que reservaram um tempo de suas vidas para serem entrevistados por este que vos escreve: Ana Terra, Nat, Angélica, Grazi, Duda, Dani, Valter, Thiago, Durden, Márcio e Durruti. Obrigado a todxs.

## Resumo

Este trabalho investiga três hipóteses: 1) a de que, desde 1994, estaríamos vivendo um longo ciclo de protestos anticapitalistas globais, que teria no zapatismo – e não em Seattle – o seu *movimento iniciador*; 2) a de que, a partir dele, teriam surgido *movimentos derivados*: não só o antiglobalização, mas também movimentos mais recentes, como o 15M-Indignados, o Occupy Wall Street ou ainda a sua versão paulistana, o *Ocupa Sampa* – que, em 2011, manteve um acampamento por 41 dias no Vale do Anhangabaú e sobre o qual esta pesquisa se debruça em maiores detalhes; e, 3) a de que, por fim, tais protestos estariam não só fazendo uso dos repertórios contracultural, anarquista e autônomo, como a literatura já vem demonstrando, mas também de um repertório proveniente da Teologia da Libertação, que se encontra diluído na composição do repertório zapatista. Ao demonstrar o papel decisivo que a Teologia da Libertação exerceu na mudança de rota que o Exército Zapatista de Libertação Nacional [EZLN] teve que tomar – fazendo com que este se visse obrigado a abandonar a sua abordagem marxista-maoísta original e passasse a se organizar sob uma lógica horizontal semelhante a das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) –, esta dissertação argumenta que, sem a presença da Teologia da Libertação em sua gênese, o zapatismo dificilmente teria obtido sucesso de ter posto em marcha um ciclo de protestos; assim como, muito menos, ter sido acolhido pela “nova esquerda” que surge após a derrubada do Muro de Berlim como sua maior inspiração.

## Abstract

This dissertation investigates three hypotheses: 1) that, since 1994, we have been living in a long cycle of global anti-capitalist protests which would have the Zapatismo – and not Seattle – as its *initiator movement*; 2) that *spin-off movements* would have emerged from it: not only the anti-globalization movement, but also those most recent ones, like 15M-Indignados and Occupy Wall Street or still its São Paulo version, the *Ocupa Sampa* movement – that, in 2011, maintained a camp for 41 days in the Anhangabaú Valley and which this research explores in more details; and 3) that, in the end, such protests would not only have been using the countercultural, anarchist and autonomous repertoires, as the literature has shown, but also a repertoire coming from Liberation Theology, which is diluted in the composition of the Zapatista repertoire. By demonstrating the decisive role played by Liberation Theology in the route change the Zapatista Army of National Liberation [EZLN] had to go through – being forced to abandon its original marxist-maoist approach in favour of a horizontal way of organising similar to that one from the Basis Ecclesial Communities (CEBs) –, this dissertation argues that, without the presence of Liberation Theology on its genesis, the Zapatismo would hardly have been successful in setting in motion a cycle of protests; as well as least likely to have been welcomed by the “new left” which emerges after the fall of the Berlin Wall as its greatest inspiration.



# Sumário

<b>Apresentação – O século 21 não começou em Seattle .....</b>	<b>10</b>
<b>Capítulo 1 – Protesto e <i>communitas</i> no movimento zapatista .....</b>	<b>36</b>
1.1 O processo de formação do protesto zapatista .....	40
1.2 Religião e política de confronto na formação do movimento zapatista .....	56
1.2.1 Teologia da Libertação – da gênese à perseguição .....	62
1.2.2 Uma Teologia da Libertação não-marxista em Chiapas .....	80
1.2.3 Do levante ao movimento social – zapatismo e a “velha esquerda”... ..	91
1.2.4 As CEBs e as comunidades autônomas zapatistas como <i>communitas</i> .....	96
<b>Capítulo 2 – Do Sul para o Norte: o movimento zapatista no ciclo dos protestos anticapitalistas globais</b>	
2.1 A formação da rede anticapitalista em Chiapas .....	105
2.2 A inspiração zapatista nos protestos .....	110
<b>Capítulo 3 – De volta ao Sul: protestos globais e o <i>Ocupa Sampa</i></b>	
3.1 Dos protestos globais no Brasil .....	133
3.2 O <i>Ocupa Sampa</i> – perfil e trajetória dos atores .....	140
3.3 Protesto e <i>communitas</i> no <i>Ocupa Sampa</i> .....	152
3.3.1 A eclosão do protesto .....	153
3.3.2 A construção da <i>communitas</i> e a vida no acampamento .....	158
3.4 Do fim do acampamento aos protestos de junho de 2013 .....	166
<b>Conclusão .....</b>	<b>172</b>
<b>Referências bibliográficas .....</b>	<b>176</b>

**Palavras-chave:** ciclo de protesto; protestos anticapitalistas globais; movimento zapatista; teologia da libertação; movimento *Ocupa Sampa*

## Apresentação – O século 21 não começou em Seattle

Não restam dúvidas de que Seattle [1999] marca o momento em que não é mais possível ignorar o movimento antiglobalização<sup>3</sup>.

Por décadas, protestos populares contra instituições financeiras multilaterais-chave tiveram lugar em muitas partes do [chamado] Terceiro Mundo [...], mas a Batalha de Seattle, em contraste, aconteceu no coração do mundo industrializado e, portanto, imediatamente transformou-se em um espetáculo de mídia global (Bleiker 2002).

Ao conseguir impedir a abertura da 3ª. Conferência Ministerial da Organização Mundial do Comércio (OMC) e fazer com que delegados do Sul Global, dias após, encorajados pela rejeição em massa do lado de fora, retirassem o seu consentimento a uma nova rodada de negociações – o movimento não tinha mais como ser abafado. Mas daí a concluir que tudo se inicia aí, neste dia 30 de novembro de 1999, ou ainda que “o século 21 começou em Seattle”, como vaticinou, à época, o sociólogo Edgar Morin (1999), em artigo no *Le Monde*, vai um longo caminho – e é este o qual nos atrevemos a percorrer.

Aliás, tal percepção só vem reforçar o argumento de que estamos diante de um movimento que faz um trajeto contrário ao da teoria clássica de difusão (Rogers 1995) – no qual a “inovação” se originaria no núcleo do sistema e, daí, se alastraria para a periferia – e que, justamente por isso, acaba sendo tratado com um certo ineditismo quando chega “de surpresa”, de maneira inequívoca, ao Norte Global<sup>4</sup>.

É ignorar por completo, por exemplo, que, nos mesmos moldes de Seattle, dois outros *Dias de Ação Global contra o Capitalismo* já haviam acontecido: o 16 de maio de 1998, “celebrado” concomitantemente em Genebra (por ocasião da 2ª. Conferência Ministerial da mesmíssima OMC) e Birmingham (onde se encontravam os líderes do G8); e o 18 de junho de 1999, em Colônia, também em protesto a uma reunião do G8.

É desconsiderar que, em Birmingham, aliás, 75 mil manifestantes (mesmo número que o estimado em Seattle) já haviam chegado a fazer uma corrente humana em volta de onde acontecia a cúpula do G8; ao mesmo tempo em que outros 6 mil, muitos fantasiados de palhaços, bloqueavam o centro da cidade – repertório esse que

---

<sup>3</sup> Na definição de della Porta (2007 *apud* della Porta 2008:2), o também chamado Movimento Por Justiça Global, GJM, em sua sigla em inglês, trata-se de “redes de grupos e indivíduos que se mobilizam em vários níveis geográficos por justiça global, tendo sido identificados, em diferentes países, como globalização alternativa, não-globalização, nova globalização, justiça global, *Globalisierungskritiker*, *altermondialists*, globalizadores a partir de baixo, e assim por diante”.

<sup>4</sup> “O evento [Seattle] trouxe consciência da globalização corporativa e dos argumentos contra ela para um Norte Global que, em grande parte, não tinha noção do que isso se tratava [*to a previously clueless Global North*]” (Solnit 2009) [itálico nosso].

levou os líderes das oito economias mais fortes do mundo a ter de fugir da cidade para continuar o seu encontro em um local mais tranquilo (Notes from Nowhere 2003:104).

Ou ainda que, em Genebra, os protestos levariam outros 10 mil a marcharem até à sede da OMC, deixando como rastro vidraças de bancos quebradas e a Mercedes do diretor-geral da OMC virada de cabeça para baixo, com uma bandeira vermelha com o rosto de Che Guevara encravado nela – o que fez com que o ativista Martin Khor, da *Third World Network* [Rede do Terceiro Mundo], registrasse com entusiasmo: “Distúrbios [riots] não estão apenas acontecendo nas ruas de Jacarta, mas também aqui em Genebra. A alienação também chegou às ruas do Norte” (*Ibidem*:102).

É não levar em conta, inclusive, que no último dia de reunião, a segurança em torno do local da conferência era tamanha que muitos delegados perderam seus voos, a despeito do uso indiscriminado de gás lacrimogêneo pela polícia (*Ibidem*:104-5); e que, no espaço de dois dias, 287 manifestantes foram detidos (Di Giovanni 2007:22).

Enfim, é ignorar que as informações acima, ainda que bem resumidas, já seriam indícios relativamente consistentes para nos fazer refletir que insistir no caráter fundador de Seattle como um mantra – apesar de, sim, lá ter sido a primeira vez que uma conferência ministerial da OMC fracassou – é desconsiderar muitas coisas. Entre as quais:

1. que a escala global e a coordenação dos protestos (mais de 70 cidades se somaram a Birmingham e Genebra) já se faziam presentes um ano e meio antes de Seattle. Em Praga, por exemplo, no mesmo 16 de maio de 1998, 3 mil jovens foram atacados pela polícia após terem se reunido para uma festa-protesto na rua, na maior mobilização desde a “Revolução de Veludo” de 1989 – o que levou à destruição de várias lojas do McDonald’s (Notes from Nowhere:103-4);
2. que Seattle não inaugura o uso da violência, nem por parte da polícia – talvez, tenha apenas ficado mais evidente, como argumentam della Porta e Tarrow (2005:10) – e nem por parte de adeptos da tática black bloc, que visam depredar símbolos do capitalismo durante as manifestações;
3. que os repertórios de confronto utilizados em Seattle, baseados em um modelo de organização não-hierárquico de grupos de afinidades que se coordenam por meio de porta-vozes (como táticas de bloqueio, desobediência civil), já haviam sido utilizados em outros Dias de Ação Global<sup>5</sup> – com a justa ressalva de que, em Seattle, parte dos manifestantes, convencidos pela confederação de organizações anarquistas Rede de Ação

---

<sup>5</sup> O que põe em xeque um “susposto ineditismo” apontado por autores como Lichbach 2002; Tarrow 2005; Tarrow e Hadden 2007:359, que tratam como características inovadoras de Seattle o fato de lá ter ocorrido o primeiro protesto antiglobalização “verdadeiramente transnacional” ou ainda por ter sido lá a primeira vez que foi empregado uma série de performances que seriam lembradas sob o rótulo “modelo de Seattle”.

Direta (DAN), já estavam predispostos a tentar bloquear o acesso dos delegados ao Centro de Convenções onde a reunião da OMC viria a acontecer, no lugar apenas de organizarem uma simples manifestação contra ela;

4. que Seattle não deveria ter pego ninguém de surpresa, como diz até mesmo um dos organizadores da DAN, David Solnit: “A ação propriamente dita não era surpresa pra ninguém. Foi amplamente divulgado que milhares de pessoas iam tentar de maneira não-violenta fazer com que [a reunião] da OMC não acontecesse [shut down]” (Goodman e Gonzalez 2009); ou como ainda narra Paul de Armond (2000): “Os planos da Rede de Ação Direta e da AFL-CIO tinham sido alardeados em alto e bom som, de maneira ampla e com detalhes consideráveis na mídia pelos organizadores”; e
5. que a ação-direta em Seattle foi responsável por “apenas” cancelar a abertura da conferência da OMC, mas que coube aos delegados do Sul Global, nos dias posteriores, empoderados pelos protestos que aconteciam do lado fora, lançaram a sua própria revolta dentro da própria conferência se negando a participar de uma nova rodada de negociações comerciais (Engler 2008).

De forma que, para sermos justos, concordamos, sim, que a “Batalha de Seattle” deva ser lembrada como uma espécie de vitrine; mas, por outras razões – não como marco inaugural do movimento antiglobalização. Como, por exemplo:

1. por ter “empoderado” os delegados do Sul Global não só durante as negociações em Seattle, mas também nas rodadas vindouras. Como pontua Bleiker (2002): “A pressão vinda das ruas foi fundamental para dar força a cerca de 40 países em desenvolvimento que, durante as negociações da OMC em Seattle, argumentaram ser marginalizados e intimidados por uma organização que é dominada por países ricos protegendo os seus próprios interesses comerciais. Ou ainda Vidal (1999): “Uma rebelião sem precedentes tornou-se iminente. [...] Pela primeira vez na história, os países pobres do mundo disseram aos ricos que eles não jogariam o jogo do Primeiro Mundo”. Ou Korten (2009): “[...] delegados – particularmente de países em desenvolvimento – que sempre haviam sido atropelados pelos Estados Unidos e seus aliados encorajaram-se para falar em defesa dos interesses de seus próprios países”;
2. por ter feito com que instituições como a OMC, o FMI e o Banco Mundial fossem forçadas a buscar, a partir de dentro, uma maior transparência e *accountability* (Bleiker 2002), já que as negociações a partir de agora não poderiam ser mais feitas praticamente em segredo;
3. por ter obrigado a *mainstream media* a passar a cobrir as negociações de livre-comércio de outra forma. “À medida que os manifestantes colocam seus corpos na linha de frente, uma imprensa atônita, surpresa pelo tamanho e pela paixão da multidão, começa a perceber que existia um outro lado muito mais escuro do livre-comércio. Os artigos de jornalistas sobre livre-comércio tornaram-se mais equilibrados – a favor ou contra, políticos tomaram coragem para expressar divergências, e o público tomou conhecimento de uma nova história a respeito dos efeitos do livre-comércio” (Korten 2009);

4. por ter feito com que pessoas comuns, agora numa dimensão planetária, soubessem da existência da OMC e até mesmo se somassem aos protestos (Fominaya 2014). Como comenta David Solnit, da DAN: “Os moradores de Seattle espontaneamente se juntaram a nós, de modo que, num piscar de olhos, estávamos entrelaçando nossos braços, mantendo os delegados do lado de fora do local da reunião da OMC, e impedindo que ela acontecesse, com pessoas que nunca haviam estado envolvidas em qualquer outra organização antes” (Goodman e Gonzalez 2009). Ou ainda Engler (2008), ao ilustrar tal realidade com a fala de um personagem do filme *A Batalha em Seattle*, que passa boa parte do filme vestido de tartaruga, e que, ao final, comenta: “Uma semana atrás, ninguém sabia o que era a OMC [...] Agora... as pessoas ainda não sabem o que é. Mas, ao menos, elas sabem que ela é ruim”.
5. por ter acabado inspirando o Fórum Social Mundial (FSM)<sup>6</sup>; e
6. por ter sido o berço do Centro de Mídia Independente (Korten 2009; Fominaya 2014), entre outras coisas.

Isso posto, parece-nos, então, fazer mais sentido partirmos, nesta dissertação, do entendimento que têm Seoane e Taddei (2001) a respeito da gênese do movimento antiglobalização – ainda que este contrarie a mais corrente literatura a respeito. Isto é, o de que Seattle só se tornou possível graças a um longo percurso de confluências de lutas prévias, cujo detonador aparece vinculado ao levante zapatista de 1994.

Ainda mais quando também é sabido que foi nas profundezas da selva de Chiapas que aconteceu, em 1996, o *Primeiro Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo* convocado pelos zapatistas – o qual é considerado por muitos “como o primeiro marco do movimento internacional contra a globalização liberal” (*Ibidem*:108) –; e que seria justamente a partir de sua segunda edição, realizada em 1997, que surgiria o ímpeto para a criação da Ação Global dos Povos (AGP)<sup>7</sup>, rede de coordenação de lutas que institui os chamados Dias de Ação Global, como o próprio N3o de Seattle<sup>8</sup>, em 1999.

Entendimento esse que a própria Ação Global dos Povos também compartilha. Isto é, que, no fundo, a “Batalha de Seattle” não passou apenas de “mais um evento numa cronologia e geografia dos ‘Dias de Ação Global’: inaugurada não ‘no gás lacrimogêneo ácido de Seattle’, mas, sim, na ‘neblina úmida das selvas de Chiapas’”

---

<sup>6</sup> “Entre os muitos efeitos em cascata do impedimento bem-sucedido da reunião da OMC em Seattle em 1999 existe um que poucas pessoas sabem. A organização que levou à ação direta, passeatas, centro de mídia e fóruns inspirou os organizadores do Fórum Social Mundial.” (Van Gelder 2009).

<sup>7</sup> A AGP viria a ser constituída oficialmente no ano seguinte, em fevereiro de 1998, e, como veremos, se tornará, talvez, o principal *movimento derivado* do zapatismo.

<sup>8</sup> Os Dias de Ação Global ficariam conhecidos por suas siglas compostas pela inicial do mês, em inglês, e pelo dia das manifestações.

(Denning 2002:65-66) – que, por sua vez, ecoa através do 16 de maio de 1998 (Birmingham + Genebra), do 18 de junho de 1999 (Colônia), do 30 de novembro de 1999 (Seattle), do 26 de setembro de 2000 (Praga) e de tantas outras anti-cúpulas. Como é possível ver no seguinte quadro:

Quando	Ação	Onde
1998 (M16)	1º. Dia de Ação Global	Birmingham (G8) + Genebra (OMC)
1999 (J18)	2º. Dia de Ação Global	Colônia (G8)
1999 (N30)	3º. Dia de Ação Global	Seattle (OMC)
2000 (A16)	4º. Dia de Ação Global	Washington (FMI/Banco Mundial)
2000 (S26)	5º. Dia de Ação Global	Praga (FMI/Banco Mundial)
2001 (julho)	Anti-cúpula	Gênova (G8)
2003 (junho)	Anti-cúpula	Evian (G8)
2003 (setembro)	Anti-cúpula	Cancún (OMC)
2007 (junho)	Anti-cúpula	Heiligendamm, Alemanha (G8)
2011 (15O)	Chamado Global	Mundial – <i>O Ocupa Sampa surge daí</i>

Isso também porque, a nosso ver, ao contrário de Morin, temos a impressão de que “o século 21 começou em Chiapas” – uma possibilidade sobre a qual iremos nos debruçar ao longo das próximas páginas, mas que, por hora, nos parece ir inequivocamente ao encontro do seguinte relato feito por membros da Ação Global dos Povos, que liga de forma bem original a luta dos zapatistas à luta dos manifestantes em Gênova, em 2001, por ocasião de uma cúpula do G8:

O novo século havia acabado de completar três dias quando o acampamento do Exército mexicano no vilarejo de Amador Hernandez, aninhado nas profundezas da selva Lacandona de Chiapas, no Sudeste do país, é atacado pelo ar. A Força Aérea do indígena Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) mergulha em suas centenas sobre as tropas despreparadas.

Trata-se de uma frota de aviõezinhos de papel que planam, fazem curvas e mergulham na salpicada luz solar da floresta. Alguns ficam presos nos dentes da cerca de arame farpado. Outros caem no chão da floresta e são silenciados. Mas muitos são bem lançados – sobem, mergulham, aterram e passam desviando-se por entre folhas de samambaias e outras de plástico preto adentrando os dormitórios do exército.

Eles estão fortemente armados com palavras de resistência e são lançados por cima da cerca que rodeia a base pelo povo local, os indígenas Tzeltal. Por semanas, agora meses, eles têm entoado cantos e gritado para as tropas – que eles querem paz. Eles querem que o avião militar que faz rasantes pare de aterrorizar a sua aldeia. [...] Mas agora, finalmente, as vozes dos Tzeltal penetraram a cerca de poder com suas mensagens de resistência para as tropas federais, satirizando a ameaça exagerada da violência zapatista.

Em cada avião estão escritas as seguintes palavras: “Acordem! Abram os seus olhos para que vocês possam ver... Soldados, nós sabemos que a pobreza fez

com que vocês vendessem as suas vidas e as suas almas. Eu também sou pobre, assim como milhões. Mas vocês são muito piores, por defenderem os nossos exploradores”.

Um ano e meio depois, em um dia quente e brilhante de julho de 2001, o *Air Force One* leva George W Bush até o aeroporto Cristóvão Colombo na cidade italiana de Gênova para a cúpula do G8 – onde os oito homens mais poderosos do mundo se reúnem para decidir o destino de 6 bilhões de seres humanos. Eles se encontram atrás de uma vasta e reforçada cerca que marca a altamente militarizada “zona vermelha”, onde a lei democrática está suspensa, expressar opiniões sobre o destino da economia global tornou-se ilegal, e protestos estão proibidos.

Ela existe para manter 300.000 manifestantes longes dos olhos e dos ouvidos do G8. E, então, a Força Aérea Zapatista lança o seu segundo ataque. Esses aviõezinhos de papel, carregados com mensagens de resistência e imagens coloridas dos rebeldes zapatistas, haviam sido cuidadosamente dobrados por pequenas mãos de crianças que vão à escola em Oventic, uma comunidade autônoma zapatista nas montanhas de Chiapas, e enviados por correio para ativistas em Gênova. Braços curvados, os aviões sobem e caem, inundando o chão de dentro e de fora da zona vermelha.

Uma vez mais, as vozes rebeldes rompem a cerca dos poderosos. Mas o que é que conecta os manifestantes de Gênova com os zapatistas? Para descobrir o caráter do maior movimento social do mundo, você deve seguir o voo de um avião de papel, da Selva Lacandona, no sudeste do México, até as ruas da cidade portuária italiana de Gênova. É um avião de papel carregando uma mensagem de esperança e de resistência. [...]

A cerca que rodeia a base militar em Chiapas é a mesma cerca que rodeia o encontro do G8 em Gênova. É a cerca que divide os poderosos dos sem poder, aqueles cuja voz decreta, daqueles que a voz é silenciada. E ela é replicada em toda parte. [...] Aqueles que derrubam cercas são parte do maior movimento social interconectado globalmente do nosso tempo. (Notes from Nowhere 2003:19-21)<sup>9</sup>.

De modo que partimos, assim, da hipótese que o movimento zapatista – e não Seattle – deva ser encarado como o *movimento iniciador* de um aparente longo ciclo de protestos (McAdam 1995; Tarrow 1983, 1989, 1994) anticapitalistas globais; que incluiria o próprio movimento antiglobalização e até mesmo protestos um pouco mais recentes, como a Primavera Árabe e os movimentos 15M-Indignados e *Occupy Wall Street*, como *movimentos derivados* a partir dele.

A nosso favor, pesa o fato de alguns autores de destaque no campo das ciências sociais já terem observado que, desde o levante zapatista, o mundo passa por uma série de protestos globais tão semelhantes entre si (Holloway 2012; Graeber 2002;

---

<sup>9</sup> Ainda que o coletivo Notes From Nowhere não diga com todas as letras, o livro *We are everywhere: the irresistible rise of global anticapitalism*, como nota Fiuza (2017:19), “é basicamente uma história da AGP escrita por seus protagonistas, como fica claro no próprio título do livro: ‘We are everywhere’ (‘nós estamos em toda parte’)” – o principal principal lema da rede.

Wallerstein 2014; Goodman 2013) que, ao fim, é como se fizessem parte de uma mesma “família” ampliada (della Porta e Tarrow 2005). O mesmo acontecendo com pesquisadores menos conhecidos, como no caso de Erica Lagalisse, que em sua dissertação de mestrado defendida em 2007, sob o título *Desde abajo y a la izquierda: an ethnography of transnational activism*, chega a concluir que

existe um movimento anticapitalista global. Ele consiste de movimentos autonomistas, cada qual emergindo de um contexto particular, mas coordenado e unificado por meio de discursos compartilhados de autonomia, ação direta, práticas de democracia direta e uma posição intransigente contra o capitalismo (Lagalisse 2007:1).

Assim como também o fato de diversos outros autores já terem até mesmo identificado nominalmente o zapatismo como força motriz por trás de tais protestos (Tarrow 2005; Tarrow e McAdam 2005; Tarrow e Hadden 2007; Rootes e Sotirakopoulos 2013; Goodman 2013; Byrd 2013; Olesen 2013; Fominaya 2014) – embora, não o tenham feito de maneira mais sistemática e demonstrado como ambos estão imbricados, como nós nos propomos a fazer.

Nessa direção, há de se ressaltar, por exemplo, que Rootes e Sotirakopoulos (2013:2) afirmam que “um movimento do Sul Global: o levante zapatista na província mexicana do Chiapas é o ponto de partida simbólico do GJM” (*Idem*); e que o movimento antiglobalização, inclusive, “conscientemente tentou aprender as lições das lutas daqueles no Sul, notavelmente dos zapatistas, que devem ser considerados uma vanguarda informal do movimento” (*Ibidem*:5). Ou ainda que Goodman (2013:1) chega até mesmo a traçar

uma linhagem do “Encontro Internacional Contra o Neoliberalismo”, organizado pelos zapatistas em 1996, à criação da Ação Global dos Povos, a qual deu início a muitos dos repertórios-chave dos protestos antiglobalização; ao Fórum Social Mundial; e ao que veio a ser chamado de “Movimento por Justiça Global”, liderado principalmente por amplas organizações não-governamentais do Norte.

Tal ciclo de protestos se distinguiria ainda por conta de outras peculiaridades além daquelas já identificadas por Lagalisse (2007), como por tomar decisões de maneira horizontal e por consenso (em contraposição a práticas verticais e de vanguarda comuns a outros movimentos anticapitalistas), não possuir líderes e por prezar pela autogestão e apartidarismo na sua (não) interação com o Estado – de maneira que, no lugar de apresentarem uma lista de demandas específicas, seus participantes estejam mais interessados na própria experiência *prefigurativa* de poder viver, aqui e agora, “outros mundos possíveis”, por meio da ocupação de



“espaços livres” comuns que se transformam em Zonas Autônomas Temporárias (TAZ)<sup>10</sup> (Graeber 2002; Day 2004; Kaldor et al. 2012; Gautney 2013; della Porta e Tarrow 2012).

Mas, talvez, o que o diferencie mesmo seja o fato de uma espécie de anarquismo revisitado – e não o marxismo – “ser o coração do movimento, a sua alma” (Graeber 2002); no sentido de que, embora, muitos de seus membros se identifiquem como “anarquistas”, a perspectiva intelectual/filosófica que influencia tais círculos, talvez, seja melhor descrita como “mais uma sensibilidade anarquista do que anarquismo *per se*” (Epstein 2001) – já que “anarquismo” aqui não tem tanto a ver com uma identificação propriamente dita de seus ativistas com obras de Bakunin ou Kropotkin<sup>11</sup>, mas sim com “uma estrutura organizacional descentralizada, baseada em grupos de afinidade que trabalham juntos de maneira *ad hoc* e por decisões tomadas por consenso” (*Idem*).

Já quanto à dúvida ao fato de incluirmos os movimentos 15M-Indignados e o *Occupy Wall Street* neste mesmo ciclo de protestos – apesar de parecerem surgir mais em consequência direta da crise financeira de 2008 –, defendemos que ambos são ainda melhores encarados como uma continuação adaptada de disputas e práticas de protestos anticapitalistas globais prévios, mesmo que, se por um instante, principalmente por conta dos massivos protestos de 2003 contra a guerra do Iraque (della Porta e Tarrow 2005), esses tenham diminuído em intensidade<sup>12</sup>; e que os protestos mais recentes tenham acabado por realçar “a retomada do Estado-nação como lugar e foco de ação<sup>13</sup>, a despeito das fortes dimensões transnacionais desses protestos” (Fominaya 2014:3; Glasius e Pleyers 2013:558).

---

<sup>10</sup> Uma TAZ, para Hakim Bey (2001), é uma “tática”, “uma espécie de rebelião que não confronta o Estado diretamente”, mas que, ao ocupar uma área e transformá-la em um “enclave livre”, em “um microcosmo daquele ‘sonho anarquista’ de uma cultura de liberdade”, possibilita aos seus participantes “prosseguir em direção a esse objetivo” ao mesmo tempo em que vivem “alguns de seus benefícios aqui e agora”.

<sup>11</sup> Diz Epstein (2001): “Diferentemente dos marxistas radicais dos anos de 1960, que devoravam os escritos de Lênin e Mao, é improvável que os ativistas anarquistas de hoje se debrucem sobre as obras de Bakunin”.

<sup>12</sup> “Claramente, protestos por justiça global continuaram até o fim dos anos 2000 (i.e. o protesto contra o G8 em Gleneagles, na Escócia, em 2005; protesto contra o G8 em Heiligendamm, na Alemanha, em 2007), mas a intensidade da ação foi morrendo e algumas das redes se dissolveram, apesar de outras como o Fórum Social Mundial continuarem a se reunir anualmente.” (Fominaya 2014:80)

<sup>13</sup> “Enquanto no movimento antiglobalização os encontros mais visíveis se davam em protestos anti-cúpula organizados transnacionalmente com foco em atores transnacionais ou multilaterais; nessa [última] onda, o Estado-nação e, mais precisamente, os centros de Estado e poder econômico, sejam eles praças de Parlamento ou Wall Street nos Estados Unidos, são o foco e o locus do protesto.” (Fominaya 2014:187).

Isso porque o que nos importa é: 1) que o discurso, as táticas e as tensões entre uma chamada “esquerda institucional” e autores autônomos ainda estejam bem vivas, de um modo ou de outro, nas mobilizações mais contemporâneas “anti-austeridade” encampadas, por exemplo, pelo *Occupy Wall Street* e pelo 15M-Indignados (Fominaya 2014:80); 2) que ainda persista neles a valorização de práticas horizontais de democracia direta, que indicam traços de continuidade entre as lutas antiglobalização e esses movimentos mais recentes (Gerbaudo 2017)<sup>14</sup>; e 3) que, por fim, seus ativistas continuem a ter valores como justiça social e dignidade; não apenas como demandas, mas também como práticas concretas exercidas dentro dos “espaços de experiência” (TAZ) estabelecidos por eles (Glasius e Pleyers 2013:559).

Aliás, *dignidade*, entendida como uma afirmação de humanidade compartilhada, encontra-se no coração do movimento zapatista (*Ibidem*:560) sob dois aspectos. Enquanto demanda: “O que estamos exigindo e o que nós, os povos indígenas, precisamos não é um espaço grande ou pequeno, mas um lugar com dignidade dentro da nossa nação; sermos levados em consideração e tratados com respeito” (Comandante David, citado por Ceceña 2001:162 *apud* Glasius e Pleyers 2013:560). E enquanto atributo, já que “a afirmação de sua dignidade está conectada com a democracia enquanto participação e com a justiça social” (Glasius e Pleyers 2013:560), visto que

o principal motivo pelo qual os zapatistas se revoltaram foi para se opor à negação de sua dignidade, de sua especificidade enquanto comunidades indígenas e de sua capacidade de controlar os seus próprios destinos. [De forma que] os zapatistas afirmaram a sua dignidade exigindo controle de suas próprias vidas e sobre decisões que os afetavam e que haviam sido tomadas por governos e corporações transnacionais (*Idem*)<sup>15</sup>.

O mesmo dizemos em relação à Primavera Árabe – embora alguns autores entendam que ela diga, por sua vez, mais a respeito a lutas contra o autoritarismo de “regimes sultânicos” (Goldstone 2011; Fominaya 2014). Isso porque, como notam Glasius e Pleyers (2013:561), tanto o seu slogan “Pão, Liberdade e Dignidade” e o seu repertório de ocupação de praças se conectam com as demandas e práticas dos

---

<sup>14</sup> Há de se ressaltar que Gerbaudo também nota diferenças: “A principal é que ao contrário da retórica e da identidade de esquerda anticapitalista dos protestos antiglobalização, os protestos do ciclo mais recente tentam escapar da oposição esquerda-direita, o que Gerbaudo chama de “cidadanismo”. Em vez de negar abstratamente o Estado capitalista, esses novos movimentos reivindicam e às vezes propõem reformas progressistas de maneira pragmática. As experiências municipalistas na Espanha seriam as expressões mais virtuosas deste difícil equilíbrio entre o impulso horizontalista e um pragmatismo inclusivo por mais soberania e mais direitos. (Gerbaudo 2017 *apud* Ortellado 2017).

<sup>15</sup> Ver EZLN 1994: 51-4.

zapatistas e de outros movimentos que fazem parte deste eventual longo ciclo de protestos anticapitalistas globais.

Diante disso – e como já dissemos no início deste texto quanto à forma com que o Norte Global foi tomado de assalto pelos protestos em Seattle –, o nosso argumento parte, assim, por um lado, do princípio que o repertório (Tilly 2005; 2006) zapatista percorreu, ademais, um trajeto *duplamente* contrário ao do “difusionismo essencialista” (Rogers 1995) da teoria clássica de difusão – já que, além de partir do Sul Global em direção ao Norte, ou seja, da periferia para o centro, ele ainda saiu das profundezas da Selva Lacandona, o que também inverte uma outra lógica dessa teoria, que sustenta que um repertório se alastraria a partir de centros urbanos para áreas rurais.

E, por outro, de que a forma pela qual tais protestos anticapitalistas globais se caracterizam possa encontrar parte de suas raízes em uma relação umbilical, porém ainda pouco explorada, dos zapatistas com uma atípica Teologia da Libertação de viés não-marxista<sup>16</sup> que se desenvolveu em Chiapas, personificada na figura do então bispo da Diocese de San Cristóbal de Las Casas<sup>17</sup>, dom Samuel Ruiz.

Isso porque Ruiz, ao preterir o uso do marxismo em seu trabalho pastoral com aqueles que viriam a formar a base do movimento zapatista – tanto por associá-lo ao comunismo ateu (por conta da formação teológica e familiar que recebera), quanto pela realidade indígena com a qual lidava, que “dificultava a adoção integral de explicações que reduzissem a complexidade do real a aspectos econômico-estruturais, relegando outros, como as questões culturais” (Andreo 2013:97) –, nos parece representar simbolicamente uma espécie de elo perdido que pode nos ajudar a compreender melhor, entre outras coisas, inclusive, o porquê da presença de uma tal “sensibilidade anarquista” no movimento zapatista e, por consequência, nos protestos anticapitalistas globais deste eventual ciclo. Sem que, com isso, tenhamos a intenção de atribuir a ele alguma espécie de “genialidade”. Mas sim, apenas enfatizar, como também pontua Andreo (2011:384),

a sua posição ocupada enquanto bispo da diocese de San Cristóbal de las Casas, uma vez que foi a partir de suas escolhas e consequentes orientações que se abriram as possibilidades para que os agentes envolvidos com a diocese e, até mesmo, as próprias comunidades indígenas pudessem optar por rumos

---

<sup>16</sup> Isso porque é mais comum que a Teologia da Libertação lance mão de conceitos da análise marxista.

<sup>17</sup> Nome dado em homenagem ao primeiro bispo de Chiapas, o dominicano Frei Bartolomé de las Casas (Sevilha, 1474 — Madrid, 17 de julho de 1566), conhecido por seu papel de “defensor dos indígenas” à época colonização da América.

posteriormente tomados e que não necessariamente foram determinados pela vontade do bispo.

Tal relação é tamanha [como diz Henck (2007:120): “A ligação entre a história recente da Igreja Católica em Chiapas com o EZLN é indissociável”], apesar de pouco falada, que, a princípio, quando os insurgentes zapatistas apareceram ao mundo, após 10 anos preparando-se em silêncio na Selva Lacandona, eles foram imediatamente associados, pelos meios de comunicação e pelo governo mexicano, à Teologia da Libertação, em especial à figura de dom Samuel Ruiz, que viria a ser acusado de ser “o guerrilheiro de Deus” (Löwy 2000:211).

Após o pasmo causado pela insurreição neozapatista de 1994, muitos autores procuraram apontar os 'culpados' pelo surgimento do EZLN [Exército Zapatista de Libertação Nacional] e suas setas acusatórias direcionaram-se, sobretudo, na direção do bispo Samuel Ruiz García e dos agentes pastorais ligados à diocese de San Cristóbal de las Casas e à Teologia da Libertação. (Andreo 2013:71)

De forma que ela só não acabou se propagando tanto, pois, logo em seguida, “surtiu uma onda de respostas em defesa do protagonismo indígena do EZLN que [...] acabaram minimizando a importância alcançada pela Teologia da Libertação entre as comunidades indígenas de Chiapas” (Idem) – algo que fez com que, até hoje, seja ainda mais comum que as explicações para as origens do zapatismo enfatizem, desproporcionalmente, o papel desempenhado por um grupo de militantes urbanos de orientação maoísta que chegou à região em fins de 1983. De maneira que o seu principal porta-voz, o subcomandante Marcos, inclusive, insiste em dizer que

toda comunidade, todo vilarejo, vivia fechado em si mesmo sem nenhuma relação com os vizinhos [... de modo que] A chegada do zapatismo criou a primeira ruptura [... que] levou a desenvolver uma resistência regional, antes unindo vários vilarejos e, em seguida, etnias diferentes. Isto ocorreu nos 10 anos que antecederam o levante de 1º de janeiro de 1994 (Gennari 2002:67).

Uma alegação que, como veremos, não condiz muito com os fatos, já que quando os membros da guerrilha Forças de Libertação Nacional (FLN)<sup>18</sup> chegaram à Selva Lacandona para fundar o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), já

---

<sup>18</sup> As *Fuerzas de Liberación Nacional* (FLN) eram um grupo político-militar que se espelhava nas características da Revolução Cubana “marcado, em especial, por sua forma rígida de recrutamento, pela não utilização de táticas de assalto e sequestro e por sua disciplina e paciência” (Andreo 2013:31). A FLN surge no dia 6 de agosto de 1969, em Monterrey, Nuevo León, praticamente um ano após e em consequência direta do massacre de Tlatelolco, na Cidade do México, quando, no dia 2 de outubro de 1968, uma manifestação de estudantes foi reprimida a rajadas de metralhadora pelo governo, levando a morte de cerca de 300 pessoas, na sua maioria estudantes (Ryan 2015). “As origens do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), baseado em Chiapas, encontram-se na FLN e – podemos extrapolar – na geração de 68.” (Idem).

existia na região, desde 1974, um trabalho político desenvolvido pela Teologia da Libertação que, ao longo de décadas, havia conseguido estabelecer uma vasta rede de 7.800 catequistas indígenas<sup>19</sup> e 2.600 Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)<sup>20</sup>, que acabariam sendo utilizadas, de uma forma ou de outra, como infraestrutura organizacional pelos membros do EZLN (Löwy 2000; Henck 2007).

Quanto a isso, Kampwirth (2002 *apud* Henck 2007:118) chega até mesmo a dizer que “o trabalho em defesa dos direitos humanos levado a cabo pela igreja teve o efeito (em um estado onde os direitos humanos são frequentemente ignorados) de preparar alguns povos indígenas para posterior mobilização no exército zapatista”. De forma que é de conhecimento público que a grande base indígena que, ao longo dos anos, viria a compor as fileiras do zapatismo havia sido, previamente, forjada em uma série de repertórios próprios da Teologia da Libertação (Fazio 1994; Andreo 2013).

Nossa intenção, com isso, foi verificar, portanto, a possibilidade de os atores deste ciclo de protestos terem não só adaptado os repertórios contracultural, anarquista e autônomo, como a literatura vem demonstrando (Graeber 2002; Day 2005; Alonso 2013; Alonso & Mische 2017; Fiuza 2017; Fominaya 2014), mas também terem feito uso, sem ter plena consciência, de um repertório de confronto proveniente da Teologia da Libertação já diluído no zapatismo, na forma de valores éticos, práticas de conduta e estilos de vida – e que podem ser condensados, principalmente, no *master frame*<sup>21</sup> “dignidade”. Já que, como veremos, ele perpassa todos os movimentos anticapitalistas que compõem o ciclo; da Ação Global dos Povos (que traz a luta por dignidade como um dos seus cinco principais pilares) ao Fórum Social Mundial (e o seu “outro mundo é possível); da Primavera Árabe ao *Occupy* e ao 15M-Indignados; assim como também o *Ocupa Sampa* – versão paulistana do *Occupy* e do 15M-

---

<sup>19</sup> Inclusive vários desses catequistas que, no futuro, viriam a se tornar comandantes do Exército zapatista escolheram para si pseudônimos bíblicos, como Davi, Moisés, Josué (Henck 2007:179).

<sup>20</sup> No México, a primeira CEB aparece em 1967, no estado de Morelos, pela iniciativa do bispo teólogo da libertação Sergio Méndez Arceo (Muro 1994:166-7 *apud* Andreo 2011:394). Bispo de Cuernavaca, Méndez Arceo, falecido em 1992, era chamado de “o bispo vermelho” pela direita mexicana por apoiar enfaticamente processos revolucínários de esquerda, como as Revoluções Cubana e Sandinista. (Vicenzio 2012).

<sup>21</sup> *Master frame*: “Ao passo que a maioria dos enquadramentos de ação coletiva [*frames*] são específicos a um contexto (e.g., *frame* do motorista bêbado, *frame* da Guerra Fria, *frame* do trabalhador explorado, *frame* da justiça ambiental, etc.), as articulações e atribuições de um *master frame* são suficientemente elásticas, flexíveis e inclusivas o suficiente de forma que qualquer número de outros movimentos sociais pode com sucesso adotá-lo e implementá-lo em suas campanhas. Tipicamente, uma vez que o movimento social molda e defende um *frame* altamente ressonante que é amplo em escopo interpretativo, outros movimentos sociais dentro de um ciclo de protesto irão modificar tal *frame* e aplicá-lo a sua própria causa” (Benford 2013).

Indignados, que manteve um acampamento ininterrupto por 41 dias no Vale do Anhangabaú, em São Paulo – e que será nosso objeto de estudo empírico.

Isso posto, é preciso estabelecer ainda que, de acordo com a Teoria do Confronto Político, um ciclo de protesto é uma fase de conflitos e disputas que se acentuam ao longo de todo o sistema social, que inclui: 1) rápida difusão de ação coletiva de setores mais mobilizados para outros menos mobilizados; 2) ritmo acelerado de inovações nas formas de *contention*; 3) proliferação de *frames* novos ou adaptados; 4) combinação de participação organizada e desorganizada; e 5) uma sequência de interações intensificadas entre ativistas e autoridades (Tarrow 1994).

Do mesmo modo que é necessário dizer que concordamos com McAdam (1995:218), quando este cita algumas simples “verdades” que, apesar de há tempos serem óbvias para ativistas, continuam obscurecidas por “certas convenções conceituais e metodológicas” que persistem no campo da teoria dos movimentos sociais. Isto é, que

primeiro, movimentos sociais não são entidades distintas [independentes uns dos outros], semelhantes a organizações. Segundo, [que] movimentos sociais normalmente são inseparáveis de ‘famílias de movimento’ (della Porta e Rucht 1991) mais amplas e ideologicamente coerentes nas quais estão incorporados. Terceiro, [que] assim como Sidney Tarrow (1983, 1989) há tempos defende, é o surgimento e a queda dessas ‘famílias’ ou ciclos de protesto que deveríamos estar tentando explicar. [E] quarto, [que] a maioria dos movimentos sociais são gerados por outros movimentos sociais e por ferramentas táticas, organizacionais e ideológicas que proporcionam lutas posteriores. (*Idem*).

De maneira que, por essa razão, optamos por deslocar aqui o foco do estudo de movimentos sociais enquanto “unidades de análise” para um outro que favorecesse uma análise de “famílias de movimento” mais abrangentes nos quais movimentos estivessem incorporados – diferenciando-os, assim, em duas classes amplas:

[um]a primeira categoria [que] consiste naqueles raros, mas extremamente importantes, *movimentos iniciadores* [*initiator movements*] que sinalizam ou de alguma maneira põe em ação um identificável ciclo de protesto. [...] E [um]a segunda e mais “populosa” categoria de movimentos que inclui aqueles *movimentos derivados* [*spin-off movements*], que, em vários graus, extraíram seu ímpeto e inspiração do movimento iniciador original (*Ibidem*:219).

Para tanto, a usual pergunta única sobre a emergência de um movimento foi, assim, substituída por duas questões separadas (McAdam 1995; Givan et al. 2010). A saber, 1) quais fatores e processos fizeram com que o zapatismo se estabelecesse como *movimento iniciador* deste ciclo de protestos? E 2) quais foram os processos de difusão pelos quais o movimento zapatista logrou dar surgimento a esse ciclo e a lutas derivadas [*spin-off*] específicas que definem esse mesmo ciclo?

Quanto à primeira pergunta, em relação à emergência de *movimentos iniciadores*, McAdam (1995) nos diz que a chave-analítica para compreendê-los tem a ver com a ocorrência da *expansão de oportunidades políticas*<sup>22</sup> – entendida como “mudanças tanto nas características institucionais ou em alinhamentos políticos informais de um dado sistema político que significativamente reduzem a disparidade de poder entre um determinado grupo desafiante e o Estado” (*Ibidem*:224). Nesse sentido, nossa tarefa foi a de identificar a que *expansão de oportunidades políticas* o México e o mundo estiveram submetidos, no início dos anos de 1990, no período do levante zapatista. Assim como se, de fato, o zapatismo foi capaz de gerar um ciclo de protesto. Isso porque acontecimentos históricos, como migrações, guerras, crises fiscais ou realinhamentos políticos, que representam amplos processos de mudança social, não são, por si só, capazes de pôr em marcha um período acentuado de agitação política (McAdam 1995:221), já que, para que isso aconteça, tais acontecimentos precisam justamente serem permeados pelos efeitos mediadores de um *movimento iniciador*. Isto é, um ciclo só começaria com a exitosa mobilização de um único grupo que, com o seu exemplo, seria capaz de mobilizar outros – razão pela qual, como já foi dito, optamos por fazer uso de uma teoria que focasse “não na emergência de um único movimento, mas nos tipos de ligações estruturais e processos de difusão que encorajam mobilizações miméticas por outros grupos” (*Ibidem*:223).

Aqui, a longevidade do movimento zapatista, que completou 24 anos este ano (sem contar os 10 anos prévios de preparação antes do levante), e o amplo respaldo que obteve por parte da chamada sociedade civil internacional que imediatamente o acolheu como inspiração maior para diversos protestos ao redor do mundo parece nos indicar que este requisito, o de uma “exitosa mobilização de um único grupo” que “encoraja mobilizações miméticas por outros grupos”, é plenamente atendido.

Já em relação ao surgimento de movimentos derivados [*spin-off movements*], ainda de acordo com McAdam, as oportunidades políticas, pelo contrário, parecem ser amplamente irrelevantes (*Ibidem*:224). Isto é, a não ser que o ciclo seja revolucionário<sup>23</sup>, não haveria a necessidade da pré-existência de uma significativa

---

<sup>22</sup> Um dos três fatores que, de acordo com a teoria do processo político, aumentam as chances de um movimento surgir, ao lado do estabelecimento de organizações e do desenvolvimento de certas cognições compartilhadas que legitimam e motivam atividades de protesto.

<sup>23</sup> De maneira que o antigo regime tenha ficado tão capenga pela ação do *movimento iniciador* – ou *early risers* [madrugadores ou os primeiros a se levantar] como são chamados por Tarrow (1994) – que também tenha ficado vulnerável à atuação dos *later comers* [retardatários]. (McAdam 1995:224).

expansão delas ou de um aumento na vulnerabilidade do sistema para que movimentos derivados [*spin-off movements*] se estabeleçam. Isso porque, a despeito de os movimentos iniciadores poderem ajudar a gerar lutas futuras, o verdadeiro ímpeto que move o processo de *spin-off* é muito “mais cognitivo ou cultural do que estritamente político” (*Ibidem*:226). Ou seja, ao menos no caso de ciclos de reforma,

os movimentos iniciadores encorajam o surgimento de “latecomers” não tanto por conceder influência política a outros grupos com a qual esses possam pressionar por suas demandas, mas sim por colocarem em movimento processos complexos de difusão pelos quais as “lições” conceituais, táticas e organizacionais dos “early risers” são colocadas à disposição de desafiantes subsequentes. (*Idem*).

Dito isso e ao considerar o impulso fundamental para a mobilização de *movimentos derivados* como essencialmente cognitivo/cultural, nossa tarefa em relação a esses foi, então, a de explicar tais movimentos tanto por meio da “consciência insurgente”<sup>24</sup> quanto pelo processo ao qual McAdam (1982) dá o nome de “libertação cognitiva”<sup>25</sup>, já que, ao nível da cognição e do afeto, recorda ele, a ação coletiva depende de duas percepções socialmente compartilhadas e construídas. A saber, que, antes de uma ação coletiva se desencadear, as pessoas devem definir coletivamente as situações em que se encontram tanto como sendo *injustas* quanto *sujeitas à mudança por meio de uma ação de grupo* (em oposição à ação individual).

Quanto a isso, ficará claro ao longo do texto que o processo de globalização neoliberal, que, desde a derrubada do Muro de Berlim, se impôs no mundo, e que penaliza a grande maioria da população em benefício de uma elite cada vez menor, tem levado tanto a uma crescente “consciência insurgente” quanto a uma “libertação cognitiva”, nos moldes colocados por McAdam.

Ainda sobre os agentes dos ciclos, é importante frisar que os “latecomers” não devem e não foram encarados aqui como meros copiadorees das ideias dos “early risers”; mas, sim, como “adaptadores criativos e intérpretes das ‘lições’ culturais dos ‘early risers’”, que acabam tendo ao se dispor a tradição ou a história de lutas passadas como “caixa de ferramentas” de inspiração para lutas futuras (McAdam 1995:229). E que a interdependência de movimentos exposta aqui poderia também, eventualmente,

---

<sup>24</sup> Outro dos três fatores que, de acordo com a teoria do processo político, aumentam as chances de um movimento surgir.

<sup>25</sup> Tal processo de libertação cognitiva, segundo o próprio McAdam (2013), se diferencia um pouco dos conceitos de *collective action framing* e *master frame* (Snow et al. 1986; Snow & Benford 1988, 1992) e se aproxima mais dos trabalhos de Gamson, Fireman e Rytina (1982) e Walsh e Worland (1983), que tratam da *transformação de consciência* como pré-requisito necessário para a ação coletiva de um movimento.



ter sido analisada sob a perspectiva do conceito de *spillover* de Meyer e Whittier (1994), por meio do qual sugerem explorar especificamente como ideias, táticas, estilo, participantes e organizações de um movimento frequentemente “transbordam” [*spillover*] suas próprias fronteiras e acabam afetando outros movimentos. Ou seja, que poderíamos ainda, basicamente, ter nos dedicado a tratar das influências que movimentos sociais exercem uns sobre os outros (Whittier 2013), já que, também de acordo com esses autores, por não serem autônomos, os movimentos “crescem e dão nascimento a outros movimentos, trabalham em coalizão com outros movimentos e influenciam um ao outro indiretamente por seus efeitos no ambiente cultural e político mais amplo” (*Idem* 1994:277)<sup>26</sup>.

Contudo, como nossa proposta parte da hipótese de que estamos diante de um longo ciclo de protestos e não apenas de uma “simples” recorrência de ideias e táticas, nos vimos ainda diante da necessidade de trabalhar com o conceito de repertório de Tilly (2005:216), enquanto um “conjunto variável de performances”, composto por duas facetas. “‘Modulares’, porque [por exemplo] se pode reconhecer a mesma manifestação de rua em diferentes contextos. Mas cada qual é singularizada pelo uso, que agrega ‘símbolos e segredos locais’ (Tilly 2005:223)” (Alonso 2012).

Ou seja, ao longo de nossa análise, sempre mantivemos em mente o fato de que, ao atravessarem movimentos e grupos de atores ao longo de um determinado ciclo de protestos, repertórios não permanecem imutáveis, mas, sim, transformam-se em legados históricos disponíveis para inovação, já que a difusão se dá justamente pela “adaptação de táticas por parte de um adotante ativo, em vez da acomodação a ideias produzidas por um transmissor ativo” (della Porta e Tarrow 2012:132).

Já quanto ao processo de difusão propriamente dito do repertório zapatista em direção aos protestos anticapitalistas globais, pudemos observar que nele operaram os três mecanismos sugeridos por della Porta e Tarrow (*Idem*):

- 1) *promoção*, que ocorre por canais diretos e indiretos de comunicação – sendo os últimos, ultimamente, mais associadas à internet; e os primeiros,

---

<sup>26</sup> Whittier (2013) chega a argumentar que os tipos de *spillover* podem ser quebrados em duas categorias mais amplas. Uma na qual movimentos podem levar a novas contestações, desencadeando, assim, tanto movimentos *spin-off* (McAdam 1995) quanto até mesmo permitindo “ondas” futuras do mesmo movimento; e uma outra, em que movimentos podem alterar a forma de outros protestos, já que “os ativistas se definem, enquadram suas demandas, desenvolvem táticas e estabelecem organizações em referência ao que outros atores coletivos já fizeram” (Whittier 2013:1).

a *brokers*<sup>27</sup>, em especial, aos chamados *rooted cosmopolitans*<sup>28</sup> que fazem a ponte entre um protesto e outro, ou ainda entre um grupo e outro;

- 2) *avaliação*, que envolve um processo de crítica e auto-crítica, em que se pode chegar à conclusão de que está faltando capacidade inventiva e que, portanto, as táticas precisam mudar ou serem adaptadas; e
- 3) por último, *teorização*, que se refere ao processo pelo qual práticas específicas de um determinado repertório são “deixadas para trás” em favor de se teorizar a respeito de uma certa “sabedoria popular” – como no caso, por exemplo, da difusão do repertório não-violento de Gandhi da Índia para o movimento dos direitos civis dos Estados Unidos, que ocorreu através de uma teorização de suas propriedades principais, deixando muitas das práticas específicas que Gandhi usou para trás (Chabot 2002).

Em moldes semelhantes a como se deu, por exemplo, de acordo com Tarrow (2005:101), a difusão da rede de solidariedade zapatista de Chiapas em direção ao Norte Global. Neste caso específico: 1) por meio de redes de confiança que já estavam bem conectadas antes do levante [*difusão relacional*]; 2) por meio da mídia e da internet que alçaram o movimento a um outro patamar [*difusão não-relacional*]; e, 3) por último, por meio da ação de um *broker* em especial: o subcomandante Marcos, que, ao se estabelecer como porta-voz do movimento, conseguiu atuar como mediador privilegiado capaz de criar pontes entre a realidade zapatista e o “mundo lá fora” [*difusão mediada*]. No sentido de que, acordo com Higgins (2000:360), as palavras de Marcos transformaram-se em “pontes entre o mundo indígena do sudeste mexicano e o ainda cada vez mais penetrante mundo da política global”, já que, munido da capacidade de um autêntico relações públicas, Marcos foi capaz de traduzir “a luta indígena do EZLN em uma linguagem compreensível para uma audiência não-mexicana” (Olesen 2002:10).

De modo que, não nos restam dúvidas, de que a difusão do repertório do movimento zapatista é um exemplo vivo do que Tarrow e McAdam (2005:127) chamam de *scale shift* [mudança de escala], que acontece quando:

uma ação coletiva localizada engendra confrontos [*contention*] mais amplos a partir do instante em que informações referentes à ação inicial alcançam um grupo distante, que, tendo definido a si mesmo como suficientemente similar aos insurgentes iniciais (*atribuição de similaridade*), engaja em ações similares (*emulação*), levando em última análise a ações coordenadas entre os dois lugares.

---

<sup>27</sup> *Brokers*: “grupos ou indivíduos que deliberadamente conectam atores de diferentes lugares de confronto [*contention*]” (della Porta e Tarrow 2005:3).

<sup>28</sup> *Rooted cosmopolitans*: “pessoas e grupos que estão enraizados em contextos nacionais específicos, mas que se engajam em atividades regulares que requerem o seu envolvimento em redes transnacionais de contatos e conflitos” (della Porta e Tarrow 2005:237).

Por fim, coube-nos ainda, nesta dissertação, identificar e problematizar, o legado do movimento zapatista no que diz respeito, em especial, às dinâmicas dos *espaços livres* – espaços alternativos de base [*grassroots*] “onde as pessoas podem se reunir para planejar e colocar em prática as tradições da ação coletiva” (Glass 2010:203), “onde a cultura de movimentos sociais é desenvolvida, praticada e passada adiante entre gerações de participantes” (*Ibidem*:199), sejam eles “centros comunitários, comunas, coletivos” (*Ibidem*:203); – que foram estabelecidos temporariamente por alguns movimentos deste eventual ciclo.

“Espaços livres” esses, que, enquanto forma de protesto, são vivências de caráter não tão fluído quanto as ruas, mas também não tão rígidos quanto os movimentos sociais organizados e partidos. A exemplo do que aconteceu com o *Occupy Wall Street*, que se transformou em experimento de ação prefigurativa (Pleyers 2010) em que, por meio de assembleias diárias, tomadas de decisão por consenso e ausência de lideranças, seus participantes tinham a oportunidade de participar da política de uma nova forma; de reconstruir a democracia a partir de suas próprias ações (Kaldor et al. 2012:14).

Para tanto, lançamos mão, mas não só, do conceito de *communitas*, de Turner (2013); de modo que nossa análise teve como perspectiva observar as assim também chamadas Zonas Autônomas Temporárias (TAZ) enquanto vivências baseadas em um relacionamento não estruturado que se desenvolve entre “liminares”; entre pessoas que se situam nos interstícios da estrutura social; estão à margem dela; ou ainda ocupam os seus degraus mais baixos (*Ibidem*:122). No sentido de que as TAZ foram identificadas enquanto experiências baseadas em um relacionamento que se dá entre “indivíduos concretos, históricos, idiossincráticos” (*Ibidem*:13), não segmentados em funções e *status*, que, ao se encararem como seres humanos totais, podem vir a ser considerados “perigosos do ponto de vista da manutenção da lei e da ordem” (*Idem*), na “perspectiva daqueles aos quais incumbe a manutenção da ‘estrutura’” (*Ibidem*:108).

Quanto a isso, reconstruímos historicamente como se deu tal relação entre protesto e *communitas*: 1) no zapatismo; 2) nos protestos globais; e 3) no *Ocupa Sampa*; três situações contemporâneas de protesto caracterizadas, entre outras coisas,

1. pela formação de “comunidades de ativistas” (por reunir grupos de afinidades, ativistas de diferentes gerações, ativistas de primeira viagem...);

2. e pela existência de espaços sociais de pertencimento/identidade política, que são responsáveis por gerar fortes sentimentos de solidariedade e identificação, por meio da confiança mútua que surge da convivência no dia a dia.

Do mesmo modo, analisamos também a própria *communitas* como repertório de confronto – uma ação direta que perturba a ordem pública, em que a ocupação do espaço público, além de gerar interações com o Estado, também torna possível a vivência de experiências de mundos prefigurativos, no sentido de que um outro mundo é possível agora e na qual performances acontecem.

Nosso objetivo, com isso, foi identificar as diferentes adaptações sofridas por uma, digamos, *communitas* zapatista, que sai da área rural de Chiapas, composta por indígenas e camponeses com traços religiosos, e chega, inicialmente, ao Norte Global, com os protestos anticapitalistas globais, para, posteriormente, retornar ao Sul, em uma das maiores metrópoles do mundo, com o *Ocupa Sampa*<sup>29</sup> – ainda mais quando partimos do pressuposto que a *communitas* zapatista, difundida e adaptada nos protestos anticapitalistas globais, carrega consigo traços de repertórios da Teologia da Libertação, por conta da já mencionada relação simbiótica entre zapatismo e CEBs.

Com uma ressalva: nossa intenção, contudo, não deve ser encarada como uma tentativa de conceder um certo ineditismo aos zapatistas na criação de uma *communitas* anticapitalista, já que experiências semelhantes podem ser encontradas, por exemplo, nas primeiras comunidades cristãs ou ainda na contracultura, como no caso das vilas alternativas hippies, nos Estados Unidos, ou ainda dos centros sociais ocupados pelos autônomos, principalmente, na Europa, nos anos de 1970 e 1980.

Por fim – e desta vez, por fim mesmo –, o fato de analisarmos as diferentes colorações das *communitas* ao longo do ciclo, não nos privou, todavia, de também localizar a presença de outros repertórios de confronto zapatistas nos protestos globais, como, por exemplo,

- 1) no caso de Seattle, em que a *communitas* propriamente não aparece, mas que a tática de grupos de afinidade, divididos para tomar o controle de vários “fatias de pizza”, para bloquear as ruas ao redor da centro de convenções e dificultar a ação da polícia, se assemelha às táticas de guerrilha zapatistas, como as ações simultâneas coordenadas, no dia do levante em Chiapas, que foram responsáveis por fazer com que, mesmo com menos homens, os zapatistas conseguissem atacar simultaneamente sete prefeituras [Como diz Marcos (Ramírez 2008:41): “Em uma ação simultânea, tomamos 7 prefeituras do estado mexicano de Chiapas e declaramos guerra ao governo federal e aos seus exército e polícias”). Ou ainda como pela própria

---

<sup>29</sup> O *Ocupa Sampa* será chamado ao longo deste texto de maneira intercambiável simplesmente por *Ocupa*. Quando quisermos nos referir ao *Occupy Wall Street*, a sua maneira abreviada aparecerá como *Occupy* (em inglês).

composição do EZLN, que, diferentemente do estilo clássico do “foquismo”, possui um poder militar descentralizado, disperso e fragmentado, organizado em milícias locais, que atuam sob a ordem direta das próprias comunidades (ver Henck 2007:135);

- 2) ou o uso da não-violência ou da violência apenas como auto-defesa (um dos pontos acordados previamente entre os manifestantes de Seattle, embora um número reduzido de adeptos da tática black bloc tenham descumprido tal acordo), já que os zapatistas, por sua vez, apenas não entregaram suas armas, como eles próprios dizem, para que não tenham que usá-las;
- 3) ou ainda o apartidarismo das CEBs<sup>30</sup> e dos zapatistas, que não se sentem representados por ninguém... (que ecoa no “Não nos representam”, dos Indignados), por sempre serem traídos por partidos de mestiços e mesmo de esquerda, o que resulta no “É nós, por nós mesmos”, que pode ser relacionado com o caráter apartidário dos protestos anticapitalistas globais. Apesar de, como veremos, haver ainda uma ferrenha disputa entre a esquerda institucional partidária e a autônoma ao longo de todo o ciclo (que poderá ser observada nos *Encuentros* zapatistas, no Fórum Social Mundial, em Seattle, no *Ocupa* e em Junho);

Ou seja, isso tudo para dizer que, *se*, de fato, o zapatismo for o *movimento iniciador* deste aparente longo ciclo de protestos anticapitalistas globais é esperado que o seu repertório, ou ao menos parte dele, esteja presente, em maior ou menor grau, mais adaptado ou menos, nos movimentos que compõe esse ciclo.

## A pesquisa

É preciso, contudo, deixar claro ao leitor desta dissertação que a nossa pesquisa assume, por vezes, o ponto de vista nativo, de ângulo interno, em busca da lógica cultural que orienta o pensamento e a dinâmica dos movimentos estudados em seu próprio contexto (Boas 2004). Isso por duas razões. Primeiro, por nossas linhas de investigação fugirem àquelas já consagradas, o que nos levou necessariamente a nos aproximar de textos mais militantes – apesar de continuarmos a nos guiar por conceitos clássicos da Teoria do Confronto Político e da Antropologia. E segundo, por uma questão de história de vida, que faz com que a minha própria posição no campo, por mais que me esforce do contrário, venha carregada de uma predileção por tentar compreender a *Weltanschauung* (Weber 2005) [visão de mundo] que guia os seus integrantes – uma busca bastante difícil de neutralizar; e que já me levou, anos atrás,

---

<sup>30</sup> Diz Boff (1978:101-2): “As CEBs não são um partido e não podem funcionar como tal, pois não foram feitas e não estão instrumentadas para tanto. [...] Isto significa que uma Comunidade Eclesial não pode se transformar em cabo eleitoral ou sede de comício de um partido determinado. Nem pode exigir de seus membros como condição de pertença a aceitação de um programa partidário”.

inclusive, a acampar por seis anos (2000-2005) com famílias sem-terra organizadas pelo MST.

Tal caminho, porém, a nosso ver, não deve ser encarado como sinônimo de ausência de produção do conhecimento científico ou como algo de menor valor, já que, como nota Viveiros de Castro (2002), o que o antropólogo escreve nunca é a voz do nativo; porque uma coisa é o que o nativo pensa e outra é o que o antropólogo pensa que o nativo pensa.

No caso do *Ocupa Sampa*, por sua vez, nossa pesquisa foi realizada entre os meses de setembro de 2012 e maio de 2013 – justamente um mês antes dos protestos de junho daquele ano explodirem. Ou seja, ela não se dá, infelizmente, durante o período em que os membros do *Ocupa* estavam acampados. De forma que tentamos reconstruir aqui a história do movimento por meio de entrevistas que foram realizadas com remanescentes do grupo que, por ocasião do aniversário de um ano do movimento, voltaram a se reunir com um pouco mais de frequência.

Há de se mencionar que o nosso contato com esse grupo de remanescentes foi facilitado por meio de um jornalista de Cotia, envolvido com saraus e rap na periferia, que conhecia algumas pessoas do grupo.

Ao todo, participei de oito reuniões; todas no ano de 2012: nos dias 20 e 27 de setembro e nos dias 4, 9, 13, 15, 24 e 25 de outubro. Algumas realizadas embaixo do Viaduto do Chá, onde um ano antes o acampamento havia sido erguido. E outras na sede do Grupo Tortura Nunca Mais, de São Paulo, que havia cedido o seu espaço para a projeção de filmes seguida de debates, numa atividade mensal organizada pelos remanescentes do grupo que se chamava *CineOcupa*<sup>31</sup>.

O objetivo dessas reuniões, que duravam em média de três a quatro horas, era o de sondar a possibilidade de se realizar um protesto comemorativo de primeiro aniversário do *Ocupa* – algo que acabou acontecendo, com pouquíssimas pessoas, que participaram de uma pequena marcha em apoio às famílias da Favela do Moinho. A marcha, que saiu da Favela e seguiu em direção ao Vale do Anhangabaú, terminaria com o mascote da Copa, um Tatu inflável da Coca-Cola, que havia sido colocado recentemente no Vale, esfaqueado.

---

<sup>31</sup> Para alguns, o *CineOcupa* já é fruto de uma segunda geração do *Ocupa*, que se configurou por ocasião da comemoração do 12 de maio de 2012, aniversário de um ano dos chamados Indignados espanhóis.

Participar de tais reuniões nos foi importante para 1) criar uma relação mais próxima e de confiança com o grupo; 2) identificar a lógica organizacional por trás dessas reuniões para, então, compará-la com a dinâmica horizontal corrente de outros movimentos do ciclo; 3) observar a composição socioeconômica e o relacionamento entre os seus membros, justapondo-os posteriormente com as características típicas esperadas de membros partícipes de uma *communitas*; e, por fim, 4) selecionar quais seriam os nossos entrevistados.

Ao fim, dentro de um universo mais constante de 25 pessoas, decidimos escolher aqueles que, além de terem demonstrado um nível maior de constância e comprometimento nas atividades, também demonstravam uma maior valorização e respeito em relação à diversidade do grupo como um todo (tendo em mente que “diversidade” e “dignidade” surgem como, talvez, as características mais valorizadas neste ciclo) – descartando, assim, traços que pudessem apenas aparentemente indicar uma espécie de “liderança” entre eles, às vezes, pelo simples fato de conseguirem se expressar melhor ou dominarem os debates.

O convite, assim, foi feito a 18 integrantes. Dois declinaram – um por já se considerar muito distante do grupo; outro, ao contrário, por achar que por ter se somado muito tarde a ele, não teria o que dizer. Dois não responderam aos e-mails e, com outros três foi impossível agendar horário para as entrevistas à época. De modo que chegamos a 11 entrevistas que, por sua vez, foram realizadas em 2013: Nat (9/04), Ana Terra (11/04), Angélica (17/04), Grazi (19/04), Thiago (24/04), Duda (30/04), Márcio (01/05), Dani (10/05), Valter (11/05), Durden (15/05) e Durruti (17/05), com um tempo médio de uma hora cada uma. As mais rápidas tendo durado cerca de 45 minutos (Nat e Durruti) e a mais longa, duas horas (Durden).

O fato de as entrevistas terem sido realizadas entre abril e maio de 2013 – a última inclusive a 11 dias dos protestos na Turquia e a 20 do primeiro ato do Movimento Passe Livre (MPL), em São Paulo –, nos permite também observar as características de um ativismo que vinha se desenrolando desde o início do primeiro governo Dilma e iria desembocar nos protestos de junho.

Já quanto a fontes documentais, recorremos:

**1) no caso dos zapatistas:**

- a diversos comunicados de seu porta-voz, o subcomandante Marcos;
- a biografias tanto de Marcos quanto de dom Samuel Ruiz, bispo da Diocese de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, de 1959 até 2000;

- às convocatórias e declarações finais do *Primeiro* e do *Segundo Encontro Internacional pela Humanidade e contra o Neoliberalismo* (conhecidos como Intergalácticos);
- à lista de organizações participantes nestes dois encontros;
- à entrevista de um delator, ex-combatente zapatista, que foi o responsável por desvendar a verdadeira identidade de Marcos; e
- a um livro ilustrado que conta a história do zapatismo “para principiantes”

## **2) no caso dos protestos globais:**

- à história deles contadas pelos próprios ativistas que participaram da criação da Ação Global dos Povos (AGP); da Batalha de Seattle; da fundação do Fórum Social Mundial (FSM);

## **3) no caso do *Ocupa Sampa*:**

- ao conteúdo de um site criado por seus próprios integrantes, a um texto apresentado na Anpocs de 2014 sobre o movimento e matérias de jornal; e

## **4) no caso da Teologia da Libertação:**

- aos documentos “*Libertatis nuntius* – uma instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação”, de 1984; e “*Libertatis Conscientia* – sobre a liberdade cristã e a libertação”, de 1986, publicados pelo Vaticano; e
- aos documentos “O grito das Igrejas”, dos bispos e superiores das ordens religiosas do Centro-Oeste brasileiro, de 1973; e “Eu ouvi os clamores do meu povo”, dos bispos do Nordeste do Brasil, também de 1973.

Já a dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro, “Protesto e *communitas* no movimento zapatista”, trata do contexto das comunidades indígenas de Chiapas no período anterior à chegada do agrupamento urbano em 1983; uma região rica para a exploração de recursos naturais, mas, ao mesmo tempo, abandonada pelas autoridades, em que crianças morrem de doenças tratáveis; das circunstâncias políticas que levaram ao levante em si; e como a presença de uma Teologia da Libertação atipicamente não-marxista na região desemboca em um embate entre a base indígena e as práticas marxistas-maoístas do EZLN. Nosso objetivo é demonstrar como o movimento zapatista tornou-se o *movimento iniciador* de um longo ciclo de



protestos anticapitalistas globais, assim como também as CEBs acabaram sendo transformadas em repertório de confronto político – inclusive contra o Vaticano.

O segundo capítulo, “Do Sul para o Norte: o movimento zapatista no ciclo dos protestos anticapitalistas globais”, trata dos *movimentos derivados* do zapatismo que fazem parte deste longo ciclo de protestos; do Primeiro e do Segundo *Encuentros* Internacionais convocados pelos zapatistas, quem foram os participantes de tais reuniões, e como esse contato direto com os zapatistas inspirou a formação da Ação Global dos Povos (AGP), que viria a criar os Dias de Ação Global, como o de Seattle, por exemplo. Nosso objetivo é demonstrar como a *communitas* zapatista, que viaja a partir de comunidades indígenas que vivem na região da Selva Lacandona, no México, acabou sendo adaptada enquanto repertório de confronto nos grandes centros urbanos do Norte Global; e como outros repertórios de inspiração zapatista aparecem nos protestos, por meio de slogans e táticas de ação direta.

O terceiro e último capítulo, “De volta ao Sul: protestos globais e o *Ocupa Sampa*”, trata dos protestos anticapitalistas globais que tomam lugar no Brasil a partir dos anos 2000, como o Fórum Social Mundial, a luta contra a Alca e o próprio *Ocupa Sampa*. Nosso objetivo aqui é tentar entender como um pavio de pólvora acesso lá atrás, em 1994, possa ter conseguido chegar acesso, no caso no *Ocupa*, até 2011 – por mais que esse movimento não tenha explodido quando apareceu no Brasil.

Como diz Angélica, uma das 11 integrantes do *Ocupa* que entrevistamos em 2013: “Eu realmente acreditava que o movimento fosse crescer até chegar uma hora em que ia explodir”, ao comentar que, ao menos no Brasil, o movimento acabou não tendo uma importância histórica muito grande, ao contrário do que aconteceu nos Estados Unidos e na Espanha. Uma percepção que logo se mostraria equivocada, já que o *Ocupa Sampa*, apenas dois meses após a sua entrevista, estaria associado, de uma maneira ou de outra, a uma explosão de outra espécie, a de junho de 2013 – tanto pelo fato de dois dos nossos entrevistados terem sido detidos durante os protestos; quanto pela “coincidência” de ver que alguns dos membros do Movimento Passe Livre (MPL), que protagonizaram o início das manifestações que tomaram o Brasil, haviam feito parte do *Ocupa Sampa* dois anos antes.

De modo que, ao fim, este trabalho também pretende contribuir neste sentido: no de resgatar a experiência pouco conhecida do *Ocupa* enquanto “uma espécie de laboratório de novas práticas sociais e políticas” (Alves Oliveira 2014:22), que se torna ainda mais relevante por ter praticamente antecedido junho – momento em que,

justamente, presenciamos de maneira irreversível no país “o deslocamento nítido entre duas gerações de ativistas anticapitalistas”:

Uma [que] militou ou milita no amplo arco de organizações políticas de esquerda, amplamente predominantes até a queda do “socialismo real”. Outra [que] começou a se formar na virada do século, sob influência dos protestos de Seattle (1999), dos Fóruns Sociais Mundiais (2001-2009, no Brasil) ou dos ecos do levante zapatista (1994). (Martins 2013).

Um choque que, como veremos, permeia de maneira bastante tensa toda esta dissertação; entre uma chamada “velha esquerda” ou “esquerda institucional”, que, em linhas gerais, ainda atua enquanto partido revolucionário de vanguarda, sob uma direção hierarquizada e rigidamente centralizada; e uma “nova esquerda” ou “esquerda autônoma”, que, em linhas gerais, é adepta da ação direta, apartidária e se organiza de maneira horizontal por meio de redes descentralizadas.

**Capítulo 1**  
Protesto e  
*communitas*  
no movimento  
zapatista

## Introdução

O surgimento do movimento zapatista e dos protestos anticapitalistas globais subsequentes se dão em um período em que della Porta e Tarrow (2005:2) vão chamar de “complexo internacionalismo”. É um momento em que, ao mesmo tempo em que se espalham redes informais de ativistas através das fronteiras, há uma mudança no eixo de poder, da política em direção ao mercado, “com políticas econômicas neoliberais que aumentam o poder das corporações multinacionais e reduzem a capacidade das tradicionais estruturas do Estado em controlá-las”.

Essa nova configuração fez com que não só os ativistas tivessem de se dedicar a construir uma “ação coletiva transnacional” mais coordenada; quanto que o *locus* de poder passasse a se encontrar em instituições internacionais, como o Banco Mundial, o FMI ou a OMC, ou ainda em instituições regionais, como o Nafta, por exemplo – o que faz com que, como veremos, o próprio zapatismo se beneficie de redes de ativistas contrários ao Nafta que já existiam nos Estados Unidos, Canadá e México, prévias ao levante.

Tal realidade “não só apresenta novas ameaças e impõe novas desigualdades, como também oferece a uma nova geração de ativistas as oportunidades e os recursos para se formar coalizões transnacionais” (*Ibidem*:230). Prova disso, notam della Porta e Tarrow, é que “a existência de instituições internacionais enquanto alvos comuns ‘verticais’ tem ajudado a produzir a formação ‘horizontal’ de coalizões transnacionais por meio de redes de ativistas que se formam ao redor delas” (*Ibidem*:9).

Na mesma medida não é possível tratar do levante zapatista sem antes nos remetermos ao ano de 1989 – que entra para história não só como o ano em que o Muro de Berlim foi derrubado, mas também como “uma referência aproximada de uma mudança de período marcada pela queda dos socialismos históricos, pelo fim da Guerra Fria e pela globalização de uma economia de livre mercado de inspiração neoliberal” (Richard 2006:13).

É o momento em que Francis Fukuyama tem os seus não tão fugazes quinze minutos de fama ao publicar um curto artigo de não mais do que 16 páginas (quatro meses antes da derrubada do muro) – “*O fim da história?*”<sup>32</sup> –, que, em 1992,

---

<sup>32</sup> O artigo de Fukuyama (1989) pode ser sintetizado pelo seguinte trecho: “O século que começou cheio de autoconfiança no triunfo último da democracia liberal ocidental parece retornar 360 graus, ao seu término, para onde começou: não para um “fim da ideologia” ou para uma convergência entre capitalismo e socialismo, como previsto inicialmente, mas para uma imperturbável vitória do liberalismo econômico e político. [...] O que talvez estejamos testemunhando não é apenas o fim da

transformaria em livro, agora, sob o mesmo título já adaptado, sem o ponto de interrogação: *O fim da história e o último homem*.

É quando o receituário neoliberal do “Consenso de Washington”, um conjunto de medidas formulado, no mesmo ano de 1989, por economistas e instituições financeiras baseadas na capital dos Estados Unidos, é implementado e torna-se a política oficial do FMI para promover o “ajustamento macroeconômico” dos países em desenvolvimento – política que veio a se demonstrar desastrosa para os países afetados por ela, levando à desestabilização econômica e ao aumento das desigualdades sociais na América Latina.

Mas, principalmente, é a hora em que, passados dois anos da derrubada do muro de Berlim, a “velha esquerda” (em particular a sua vertente leninista<sup>33</sup>) se vê frente a frente consigo mesma, ao observar tanto a União Soviética desmoronar quanto a ideologia marxista que a orientava perder a sua credibilidade (Comblin 1996:9).

Por “velha esquerda” ou “esquerda institucional” nos referimos aqui àquela que, em linhas gerais, atua enquanto partido revolucionário de vanguarda, sob uma direção hierarquizada e rigidamente centralizada; que tem como peça central de sua estratégia o conceito de “duas etapas”: primeiro obtém-se o poder estatal e depois transforma-se o mundo (Wallerstein 2002:27).

Ao passo que, por “nova esquerda” ou “esquerda autônoma”, nos referimos aqui àquela que, em linhas gerais, baseada em grupos de afinidade e decisão por consenso, é adepta da ação direta, apartidária e se organiza de maneira horizontal por meio de redes descentralizadas.

Ou ainda como define ambas com mais detalhes Fominaya (2014:67-71), de modo que, o modelo clássico da esquerda institucional é

- 1) “representativo, com estruturas verticais (existem posições com maior e menor poder de tomada de decisões), a tomada de decisões acontece por meio de um sistema de votos or por meio da negociação entre representantes, e há uma clara divisão do trabalho”;
- 2) nele, existe “a noção de uma vanguarda intelectual e/ou liderança partidária, a qual é ligada a uma ideia de profissionalismo”;

---

Guerra Fria ou a passagem de um período particular da história do pós-guerra, mas o fim da história enquanto tal: ou seja, o ponto final da evolução ideológica da humanidade e a universalização da democracia liberal ocidental como a forma final de governo humano”.

<sup>33</sup> Diz Wallerstein (2002:16-7): “Os leninistas insistiam em que onde quer que um partido leninista estivesse em pleno poder no Estado, este estaria evidentemente no caminho do progresso histórico e jamais retrocederia”.

- 3) a “liderança, e até mesmo a própria participação, é baseada em credenciais políticas e ideológicas”;
- 4) a transformação da sociedade deve acontecer “por meio de suas instituições, seja controlando-as ou as influenciando”; e
- 5) o seu típico repertório de confronto engloba “principalmente marchas, manifestos, greves e ameaças de greve e reformas legais”.

Enquanto que o modelo autônomo, por sua vez,

- 1) rejeita “a democracia representativa e a regra da maioria; no lugar disso, defende um modelo participatório, baseado na democracia direta e na autogestão, com estruturas horizontais (não-hierárquicas), decisões tomadas em consenso (se possível e necessário) ou acordos minimamente comuns no fórum de uma assembleia (normalmente aberta) e raramente com delegações permanentes de responsabilidade (com a exceção dos porta-vozes em alguns casos)”;
- 2) vê “a identidade coletiva (ou o sentimento de pertença comum ao movimento) como sendo base de um reconhecimento da diferença e da diversidade, portanto, o sujeito político é concebido como tendo múltiplas identidades que se sobrepõem”;
- 3) o seu “típico repertório de confronto inclui marchas de protesto, greves em apoio, ação direta e desobediência civil”;
- 4) procura “romper o status quo e provocar reflexão e transformação social por meio de políticas prefigurativas”. Os seus atores “tentam criar ferramentas e práticas no presente que “prefiguram” a sociedade futura que aspiram e gerar alternativas como cooperativas e centros sociais, grupos de consumo autogestionados, coletivos de contra-informação”; de maneira que,
- 5) por fim, os “ativistas autônomos não buscam tomar, controlar ou até mesmo participar do poder”.

Fato é que o colapso da União Soviética “não apenas significou a desilusão de milhões de pessoas; [como] também implicou a liberação do pensamento revolucionário; a liberação em relação à identificação de revolução com a conquista do poder” (Holloway 2012:37), – reanimando, desse modo, o confronto histórico de longa duração entre o modelo libertário/anarquista autônomo e o modelo marxista-leninista comunista que, na Europa, já data do século XIX (Fominaya 2014:71).

Um sentimento que se expressa, de maneira bem clara, nas seguintes palavras dos ativistas do coletivo Notes From Nowhere<sup>34</sup> (2003:506), que pertenciam à Ação Global dos Povos, ao descreverem as características do movimento antiglobalização – esse movimento “que é de esquerda, mas rejeita os traços de um autoritarismo de

---

<sup>34</sup> Seus membros são: Katharine Ainger, Graeme Chesters, Tony Credland, John Jordan, Andrew Stern, Jennifer Whitney.

Estado de esquerda do século 20 [...] Esse movimento que não tem líderes, mas cujos líderes lideram obedecendo”:

O movimento anticapitalista é a mais recente tentativa de reinventar a noção de revolução dentro de um processo de evolução constante, ao invés do triunfo de uma ideologia. [Já que] uma das coisas que tentamos apreender com a história é que os meios que escolhemos determinam os fins. Já vimos muitas vezes que os que buscam o poder acabam, gradualmente, por comprometer todos os princípios que possuíam até que consigam chegar até ele; de modo que temos de nos opor a eles, porque traíram tudo o que representavam. Não estamos criando uma nova ideologia para impô-la de cima, para “substituir” o capitalismo, mas desenvolvendo uma metodologia nova, radicalmente participativa, a partir de baixo. Em vez de buscar um mapa para amanhã, estamos desenvolvendo nossas próprias viagens, individual e coletivamente, enquanto viajamos.

De forma que, ao discorrermos sobre a inter-relação entre o movimento zapatista e os protestos anticapitalistas globais, estaremos também tratando de uma disputa, digamos “interna”, que, como veremos, ainda não cessou: entre uma “velha” e “nova” esquerda.

*Outro dia, quando chegou a uma comunidade  
havia um ambiente de desolação. Todos estavam tristes.  
“O que aconteceu, irmãos?” – perguntou o bispo [dom Samuel].  
Eles lhe disseram que as crianças haviam morrido.  
“Como assim algumas crianças morreram? Quais?”  
– Todas!  
Mas por quê?  
– Porque veio o sarampo e a diarreia e morreram todas<sup>35</sup>*

## **1.1 O processo de formação do protesto zapatista**

As razões para a existência deste sub-capítulo poderiam ser, em grande medida, resumidas apenas pelas seguintes informações: “Os indígenas de Chiapas se sublevaram 120 vezes desde a Conquista” (Mestries 2001:118). “Em Chiapas, 22,3 pessoas a cada 100 mil morrem por ano em resultado de deficiências nutricionais” (Kampwirth 2002:87 *apud* Henck 2007:382 nota 8) – sendo que a média nacional é de 10,5 pessoas por ano. “A expectativa de vida [para mulheres] nas comunidades indígenas é de 44 anos, em comparação com a média nacional de 70 anos” (Millán 1998:65 *apud* Henck 2007:100). De acordo com dados de 1990, de uma população de 3,5 milhões, 30% eram analfabetos, 62% não haviam completado educação primária, 30% das casas não tinham eletricidade, 40% não tinham água canalizada (Henck 2007:131).

De modo que, assim, antes de tudo, há de se reforçar que o EZLN, para além do papel que desempenha em 1994, deve ser encarado, no fundo, como

o último estrato de sedimentação de uma história de persistência e resistência das comunidades maias de Chiapas, produto do sincretismo entre a matriz cultural e a memória histórica maias e as sucessivas influências que tiveram impressão sobre elas, como a religião católica e as diversas ideologias políticas que desde a Revolução tem penetrado a sociedade indígena de Chiapas. (Mestries 2001:118).

Ou seja, é preciso que se note que, ao longo de todo o processo de modernização do México, nunca houve, de fato, espaço para os indígenas. E que o que se passa com o movimento indígena mexicano é o mesmo o que sucede com movimentos indetitários que ressurgem em regiões ou países em que a modernização fracassou. Ou seja, o que passa quando núcleos marginalizados cultural e economicamente perdem a confiança no Estado de bem-estar; e daí, no Estado nação unitário e centralista, ao perceberem esse “cada vez mais incapacitado para implementar políticas de desenvolvimento regional e social que neutralizem os efeitos

---

<sup>35</sup> Fazio (1994:56-7).



desestruturantes da mundialização liberal” (*Ibidem*:120).

Fato é que “no continente americano, que os antigos Nahua chamavam de *manáhuac* (universo mundo), não existiam índios” (Fazio 1994:99). Já que, como diz Clodomiro Siller (1985 *apud* Fazio 1994:99), com quem concordamos plenamente, “a denominação índio foi um subterfúgio para incorporar toda essa gente ao último degrau social da nova ordem mercantilista espanhola, que serviu de base ao nascente capitalismo europeu”.

Apenas com o triunfo da Revolução Mexicana de 1917, mesmo que por caminhos tortos, é que o interesse cultural e social pelo indígena tem um breve impulso, mas unicamente no sentido de ele ser uma das peças indispensáveis para se “forjar a pátria”. De modo que, ao fim, a partir dos anos de 1940, desenvolveu-se no México a chamada política de *indigenismo de integração* por aculturação e assimilação progressivas do “índio” (Le Bot 1997:29), vindo ele a ser tratado como se fosse e pudesse ser apenas mais um membro da “sociedade nacional” (Fazio 1994); enquanto, na prática, o indígena continuava marginalizado e completamente alienado do processo de desenvolvimento do país – e sob controle; com a promessa de que se ele esquecesse, de fato, de ser “índio”, um dia viria a fazer parte do “progresso”.

A política indigenista se baseava em premissas contraditórias, que finalmente a levaram ao fracasso. Por um lado, pretendia modernizar a economia das comunidades integrando-as ao desenvolvimento capitalista nacional e educando seus membros dentro da cultura e dos padrões mestiços, ocidentais, e por outro, buscava preservar aspectos de sua cultura e valores fundamentais, considerados fontes essenciais de nacionalidade. (Mestries 2001:122-3)

No contexto histórico mexicano, Chiapas sempre se destacou por ser uma região de contrastes. Uma das mais ricas do país, por conta dos seus recursos petrolíferos, florestais e agrícolas (café, milho, criações), mas, a mais empobrecida, ao mesmo tempo. Chiapas foi o centro “a partir do qual primeiro o conquistador, e depois o latifundiário mantiveram os indígenas como bestas de carga [...] vivendo como *acasillados* [peões agregados] nas grandes fazendas de café e algodão, em engenhos de açúcar e minas” (Fazio 1994:101). É também um dos estados mexicanos com maior população indígena, com aproximadamente 1 milhão entre os 8 e 12 milhões de indígenas do país, que se dividem em 56 grupos étnicos. Por suas línguas (o tzotzil, o tzeltal, o chol e o tojolabal) e sua cultura, os indígenas de Chiapas pertencem à família dos maias (Le Bot 1997).

Por conta da expansão agropecuária e da desapropriação de terras indígenas por parte dos fazendeiros – com a cumplicidade das autoridades agrárias –, a partir

dos anos de 1970, começa uma migração massiva de diversas comunidades dos Altos de Chiapas em direção à Selva Lacandona<sup>36</sup>, região que, até então, nos mapas figurava como um espaço totalmente “despovoado”, apelidada de “Deserto da Solidão”, e onde, em 1972, criaria-se a “reserva lacandona” (*Idem*). Tal migração massiva se intensifica ainda mais ao longo dos anos com a decisão de vários proprietários de terra em converterem suas fazendas de café em fazendas de gado, o que fez com que a figura do *peão acasillado* deixasse de ser necessária. “Assim, que a solução para o fazendeiro, para o Departamento Agrário e para o ‘progresso’ do México foi abrir a selva para esses grupos.” (Fazio 1994:102) – de maneira que, logo, seriam criados cerca de 2.000 *ejidos*<sup>37</sup> na região (Le Bot 1997:33).

Há de se dizer ainda que como tentativa de se antecipar à organização indígena autônoma que viria a se concretizar com o levante zapatista, o governo mexicano chegou, sem sucesso, ainda nos anos de 1970, a substituir a política indigenista integracionista – em crise diante do fato de antropólogos mestiços e professores indígenas bilíngues se negarem “a seguir aceitando o papel de agentes do Estado para convencer os indígenas da necessidade de acatar o saque de seus recursos naturais” (Mestries 2001:124) – por uma outra política, agora, chamada de *indigenismo de participação*, que, uma vez mais, só no papel, “reconhecia o direito dos indígenas de decidir sobre o seu próprio desenvolvimento assim como conservar as suas formas econômicas e sociais vernáculas” (*Idem*).

De modo que, assim como movimentos identitários “que buscam reencontrar seus laços de coesão e solidariedade comunitários e retomar em suas próprias mãos as alavancas do desenvolvimento de seus povos, regiões e etnias” (Mestries 2001:120), os movimentos indígenas que surgem no México acabam, pouco a pouco, por reclamar a transferência de poderes políticos, econômicos e educacionais, assim como também por questionar partidos e sindicatos tradicionais por seu caráter centralizado e relutante em escutar a voz das minorias (*Idem*).

No caso específico dos movimentos indígenas que surgem a partir dos anos de 1980, dos quais o EZLN faz parte, esses expressam “o anseio por tanto tempo

---

<sup>36</sup> “Nessas terras, que juridicamente estavam no nome de antigos porfiristas [protegidos do ditador Porfirio Díaz (que governou o México entre 1884-1911)], vivia um um minúsculo e desconfigurado grupo indígena chamado lacandón, ou como os chamavam os Tzeltal, os caribios.” (Fazio 1994:101).

<sup>37</sup> *Ejido*: “comunidade agrária resultado da Revolução mexicana. As terras são propriedade do Estado, sob condição de usufruto de uma coletividade (e, até 1992, inalienáveis), mas as parcelas, em sua maior parte, são cultivadas individualmente. As comunidades indígenas, às vezes, possuem o status de *ejidos*” (Le Bot 1997:31 nota 3).

postergado dos indígenas de participarem como atores sociais autônomos na vida política do país” (*Ibidem*:122); no sentido de reivindicar uma omissão histórica – da qual a *política indigenista* é em parte responsável – que os leva a pretenderem “se organizar independentemente do Estado e inclusive de organizações sindicais e partidárias da sociedade mestiça, com base em seus próprios grupos e em suas próprias demandas” (*Idem*).

Nesse sentido, as eleições de 1988 – nas quais Carlos Salinas de Gortari, do PRI, viria a ser eleito presidente do México em uma das mais fraudulentas eleições já vistas no país<sup>38</sup> –, e a subsequente reforma do artigo 27 da Constituição, aprovada em 1992, que permitia que os *ejidos* agora pudessem ser comercializados<sup>39</sup>, são recebidos pelos indígenas como uma espécie de basta para qualquer pretensão de mudança pelo voto e, principalmente, para a decisão de se pegar em armas.

A fraude é tão descarada que, em Chiapas, no município de Ocosingo, de 110.000 habitantes (incluindo votantes e não votantes), o PRI garante que obteve 102.000 votos – enquanto o seu principal partido rival teria recebido apenas 3.000. Enquanto, no estado de Chiapas como um todo, de acordo com números do governo, a votação no PRI teria atingido 39% acima da média nacional (Henck 2007:113).

Nas palavras de Marcos, “os *compañeros* viram que não adiantava mais votar porque não havia nenhum respeito a coisas óbvias, básicas” (Marcos, citado por Henck 2007:113) – algo que, ainda segundo ele, acabou gerando um *boom* nas fileiras zapatistas<sup>40</sup>, já que muitos *campesinos* ficaram absolutamente convencidos de que também todos os meios pacíficos e legítimos para mudar a situação em que se encontravam estavam esgotados (*Idem*):

Em 1988, por meio de fraude eleitoral, o presidente Salinas nos foi imposto e, com ele, todo o projeto neoliberal. Nesses momentos, muitas pessoas começaram a chegar, muitos *compañeros*, e o sonho que o EZLN ia se transformar em um exército regular com grande potencial se tornou realidade. No período entre 1988 e 1991 nós conseguimos juntar milhares de combatentes.

---

<sup>38</sup> “No meio de uma contagem de votos computadorizada televisionada, que indicava a vitória do PRD sobre o PRI pela primeira vez em quase 60 anos, houve um blackout de energia que durou várias horas. Depois que a energia foi restabelecida, a contagem mostrava uma reversão completa da tendência exibida horas antes; e Carlos Salinas do PRI foi declarado vencedor” (Henck 2007:112-3).

<sup>39</sup> Com essa reforma, os indígenas “agora podiam perder suas terras, tanto por serem pressionados por latifúndios vizinhos a vendê-las ou por estarem sujeitos à desapropriação delas por bancos seguida à inadimplência em um empréstimo. Em segundo lugar, a reforma também esmagou qualquer esperança que ainda havia de o governo conceder-lhes qualquer pedaço extra de terra” (Henck 2007:144).

<sup>40</sup> “Nós zapatistas passamos de dezenas a milhares em um curto período de tempo; eu estou falando de um único ano, 1988-9. Nós passamos de 80 combatentes para 1.300 em menos de um ano.” (Marcos, citado por Henck 2007:114).

Em 1992, nós tínhamos 50 mil<sup>41</sup> em armas, escondidos, em silêncio, dedicados a se prepararem. O principal recrutador foi o modelo neoliberal, que abriu os olhos das pessoas: “Sim, agora, são as armas ou a morte”. (Marcos in Avilés e Minà 1998:161-2 *apud* Henck 2007:113).

A fraude eleitoral e a reforma do artigo 27 também colocariam um ponto final nas pretensões do bispo dom Samuel Ruiz, que discordava do caminho das armas e, que, até 1992, tinha esperança que a solução para os indígenas de Chiapas e de todo o México pudesse ser alcançada pela via partidária a exemplo do que via nos vizinhos El Salvador e Nicarágua [“O Reino de Deus pode passar por canais políticos, como no caso da Nicarágua” (dom Samuel, citado por Henck 2007:118)].

Um outro aspecto relevante a ser levantado tem a ver com uma queda, em 1989, no preço do café, o que atingiu pesadamente mini-produtores indígenas de Chiapas (Mestries 2001:121). O próprio Marcos lista essa queda como um dos vários ingredientes que explicam o crescimento massivo do EZLN (Le Bot 1997; Henck 2007), ao lembrar que “Chiapas sangra café. 35% do café produzido no México vem dessa área. A indústria emprega 87.000 pessoas” (citado por Henck 2007:126).

Embora o governo mexicano não possa ser culpado pela queda no preço internacional do café – que caiu de 120 a 140 dólares para 60 a 70 dólares a cada 100 libras (45 quilos) de café, o que levou a uma diminuição de 65% na renda dos produtores –; ele foi, sim, responsabilizado pelos indígenas pelo fechamento da *Inmecafé*, empresa controlada pelo governo que servia de canal de comercialização e suporte técnico na região. A abolição da *Inmecafé*, decisão tomada em preparação para a entrada do México no Nafta [Tratado Norte-Americano de Livre Comércio entre Estados Unidos, Canadá e México que viria a entrar em vigor no dia do levante zapatista, 1º. de janeiro de 1994], representou o abandono completo de camponeses e indígenas do Chiapas em favor das vicissitudes do mercado mundial. De modo que muitos chiapanecos interpretaram que, com isso, o governo, de vez, renegava o seu dever de protegê-los de forças exteriores. (Henck 2007:126-7).

O café é o produto agrícola mais importante de Chiapas, representando 46% da produção nacional, sendo 70% dele cultivado por pequenos produtores [...]. Em 1989, entretanto, o preço internacional do café caiu pela metade. Por conta da administração Salinas ter desmantelado um sistema de apoio agrícola, que previamente mantinha os camponeses durante tempos difíceis, os plantadores de café foram deixados com dívidas que se amontoavam e poucas alternativas. Por ser a principal fonte de renda para os indígenas de Chiapas oriental, a crise

---

<sup>41</sup> Este número parece estar errado, até mesmo considerando a nota anterior. Em outras ocasiões, Marcos fala de 5 mil combatentes. Ou ele exagera aqui ou é apenas um erro de digitação. (Henck 2007:399-400 nota 7).

sentida pelas cooperativas de produtores de café e a insensibilidade do governo em relação aos seus pedidos por auxílio abasteceram tanto uma agitação política quanto oposição à administração Salinas (Van Cott 1996 *apud* Henck 2007:127).

Assim, o “fracasso forçado” de organizações produtivas indígenas, como a Associação Rural de Interesse Coletivo (ARIC), levaria um grande contingente de indígenas em direção ao EZLN (Mestries 2001:121) – no caso específico da ARIC, por exemplo, 40% de seus membros decidem migrar, nesse período, para o exército zapatista (Legorreta 1998 *apud* Mestries 2001:138).

Por fim, o ano de 1992 também marca os 500 anos da Conquista, o que reacende no movimento indígena discussões calorosas quanto ao que havia, até então, representado a chamada “Descoberta da América” – levando a diversos protestos pelo país. O EZLN, que ainda era clandestino, aproveita a ocasião para marchar e ocupar de maneira coordenada, no dia 10 de abril, a cidade de Ocosingo, com 4 mil indígenas, sob o “disfarce” de uma associação civil que havia sido criada por eles, em julho do ano anterior, a ANCIEZ (*Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata*) (Henck 2007:148). E faz o mesmo em San Cristóbal, no próprio dia 12 de outubro, data de chegada de Colombo à América, com cerca de 5 mil indígenas. As manobras coordenadas são encaradas pelo EZLN como um ensaio para a guerra que se aproximava (*Ibidem*:160).

Enfim, é diante desse contexto histórico que se dá a irrupção do levante zapatista em Chiapas, no dia 1º de janeiro de 1994, como já dissemos, justamente no dia em que o Nafta [Tratado Norte-Americano de Livre Comércio entre Estados Unidos, Canadá e México] entrava em vigor<sup>42</sup>:

Na madrugada do primeiro dia de 1994, concomitante à assinatura do Tratado de Livre Comércio da América do Norte, eclodia no extremo sul do país, em Chiapas, uma revolução de novo tipo. Os indígenas do estado mais pobre do país colocavam contra a parede todas as medidas neoliberais dos últimos governos mexicanos. [...] Os líderes do movimento eram indígenas maias de diversas etnias, mas possuíam um porta-voz, subcomandante Marcos, de origem urbana e que mesclava elementos simbólicos de Zapata e de Che Guevara e utilizava novas armas de propaganda, como a internet; e apesar do primeiro confronto com o exército, evitavam o conflito armado aberto (Sampaio Barbosa. Prefácio para Andreo 2013:25-6).

---

<sup>42</sup> Somente após 10 anos, o EZLN emitiu um informe que dá conta do número de baixas que eles tiveram nos 12 primeiros dias de enfrentamentos diretos com o exército mexicano: 46 zapatistas mortos, entre eles, 34 na batalha por Ocosingo; 2 nos hospitais armados na selva; e 8 que haviam se rendido, mas, mesmo assim, foram mortos pelo exército. O comunicado ainda diz que 32 outros zapatistas desapareceram durante o combate e 27 foram os soldados mortos. (Agência EFE 2004).

De maneira que os zapatistas – ou mais apropriadamente o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) – se apresentaram ao mundo: “como um movimento armado que se posicionava contra o neoliberalismo, contudo, fugindo das ortodoxias referentes à ‘velha esquerda’” (Andreo 2013:48). Diz Ceceña (2001:186),

o sujeito revolucionário, o portador da resistência cotidiana e calada, que se torna visível em 1994 [com o levante zapatista], é muito diferente ao das expectativas traçadas pelas teorias políticas dominantes. Seu lugar não é a fábrica, mas as profundezas sociais. Seu nome não é proletário, mas ser humano; seu caráter não é o do explorado, mas o do excluído. Sua linguagem é metafórica, sua condição indígena, sua convicção democrática, seu ser coletivo.

O seu surgimento pega a todos de surpresa. Fragmentos da própria esquerda, que estavam sem saber para onde ir após a derrubada do Muro de Berlim, em 1989, e do colapso do Bloco Soviético, em 1991, tampouco sabiam o que fazer com os zapatistas, já que “enquanto povos indígenas, eles não se encaixavam no modelo marxista de revolução proletária do tipo que havia florescido na América Latina nas décadas anteriores” (Notes From Nowhere 2003:23).

Mas como os membros da velha esquerda haviam desaparecido e o capitalismo se declarava imutável, inevitável, haviam bolsões de resistência no estrangeiro prontos a ouvir uma nova história. Ou melhor, histórias. Já que o tempo de ideologias únicas e grandes narrativas havia acabado. As pessoas estavam cansadas de se sacrificarem por causa de gigantescos planos de jogo que não levavam em conta as suas necessidades individuais, sua humanidade, sua cultura, sua criatividade. Elas não estavam mais dispostas a serem soldados ou mártires em movimentos cujas as grandes questões e soluções de cima para baixo deveriam ser impostas às “massas”, que muitas vezes só existiam na imaginação de revolucionários de vanguarda. As pessoas estavam cansadas de receberem ordens, seja de seus opressores ou de seus autodesignados libertadores. (*Idem*)

Fato é que a partir daí, não levaria muito até que a insurreição dos zapatistas se tornasse inspiração maior para os protestos antiglobalização<sup>43</sup>, que nos anos seguintes se voltariam contra as reuniões do G8 e da Organização Mundial do Comércio (OMC) – que, apesar de existir com esse nome apenas a partir de 1995, já funcionava na prática, desde 1947, sob o nome de Acordo Geral de Tarifas e Comércio (GATT). Diz Ortellado (2006):

por ligar as questões populares e indígenas com as grandes questões globais – o acordo do Nafta e a ascensão do neoliberalismo –, por seu apelo por um novo mundo baseado na democracia direta e na justiça social e pela sua peculiar

---

<sup>43</sup> “A expressão mobilizadora do EZLN surgia como uma grande novidade, poética, antineoliberal e universalista, num momento em que o desgaste das ideologias de esquerda era o tema político dominante. A convocatória dos zapatistas não era apenas internacionalista mas “intergaláctica”. A ideia de uma totalidade em que as alteridades permanecem florescentes vai marcar, a partir daí, toda a expressão do movimento antiglobalização, da tática dos protestos de rua à carta de princípios do Fórum Social Mundial.” (Di Giovanni 2007:18).

incorporação da estética e da ética na prática política, os zapatistas abriram caminho para uma onda de novos movimentos sociais e políticos.

O fascínio causado pelo “inesperado” levante não poderia ser mais impactante e abrangente, já que, além de tudo, o seu porta-voz, “Marcos”<sup>44</sup>, que é *ladino*<sup>45</sup>, surge para o mundo como um “subcomandante” às ordens dos indígenas, incorporando, assim, simbolicamente outros não-indígenas como ele à figura de “Marcos” – como ele próprio explica três meses após o levante, ao ser perguntado sobre a sua identidade:

Marcos é gay em São Francisco, negro na África do Sul, asiático na Europa, chicano em San Isidro, anarquista na Espanha, palestino em Israel, indígena nas ruas de San Cristóbal, membro de um bando em Neza, roqueiro na CU<sup>46</sup>, judeu na Alemanha, *ombudsman* na Sedena<sup>47</sup>, feminista nos partidos políticos, comunista no pós-guerra fria, preso em Cintalapa, pacifista na Bósnia, mapuche nos Andes, professor na CNTE, artista sem galeria, nem portfólio, dona-de-casa sábado à noite em qualquer colônia de qualquer cidade de qualquer México, guerrilheiro no México do final do século XX, grevista na CTM<sup>48</sup>, repórter de nota para preencher espaço nas páginas internas, machista no movimento feminista, mulher sozinha no metrô às 10 da noite, aposentado de plantão no Zócalo, camponês sem-terra, editor marginal, operário desempregado, médico sem lugar para trabalhar, estudante não conformista, dissidente no neoliberalismo, escritor sem livros nem leitores e, seguramente, zapatista no sudeste mexicano. Enfim, Marcos é um ser humano, qualquer neste mundo. Marcos são todas as minorias não toleradas, oprimidas, resistindo, explodindo, dizendo “Basta!”. Todas as minorias na hora de falar e majorias na hora de calar e suportar. Todos os intolerados buscando uma palavra, sua palavra, o que devolva a maioria aos eternos fragmentados, nós. Tudo o que incomoda o poder e as boas consciências, isto é Marcos. (Comunicado de 28 de março de 1994 – Ceceña 2001:197).

Para além da metáfora e da *persona*, hoje, sabe-se que “Marcos”, de fato, é Rafael Sebastián Guillén Vicente – após a sua identidade ter sido revelada por Salvador Morales Garibay<sup>49</sup>, ex-combatente do EZLN e seu amigo pessoal.

Filho de imigrantes espanhóis, nascido na cidade de Tampico, no México, em 19 de junho de 1957, e formado em Filosofia na *Universidad Nacional Autónoma de*

---

<sup>44</sup> Em maio de 2014, “Marcos” mudou de nome e passou a se chamar Subcomandante Galeano, em homenagem a *José Luis Solís López*, “Galeano”, líder da *Junta de Bom Governo* e professor da escola autônoma zapatista de La Realidad, município de Las Margaritas, assassinado após ataques paramilitares no dia 2 de maio do mesmo ano.

<sup>45</sup> “*Ladino*”: termo utilizado em Chiapas e na Guatemala para designar os não-indígenas, brancos ou mestiços.” (Le Bot 1997:35 nota 1).

<sup>46</sup> Sigla para a Cidade Universitária da UNAM (Universidade Nacional Autônoma do México), localizada na Cidade do México.

<sup>47</sup> Secretaria da Defesa Nacional do México.

<sup>48</sup> A central sindical Confederação de Trabalhadores do México.

<sup>49</sup> Em dezembro de 1994, após ter sido expulso do EZLN, Morales Garibay, a quem chamavam de subcomandante Daniel, delatou, ao Exército mexicano, Marcos, seu ex-colega de guerrilha e docência na *Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)*. Morales Garibay revelou ainda que antes de Rafael assumir o pseudônimo “Marcos” o seu nome de guerra era Zacarias; e que Rafael adentrou em Chiapas em 1984 como parte de uma célula da Frente de Libertação Nacional (FLN).

México (UNAM), com a tese “Filosofia e educação: práticas discursivas e práticas ideológicas em livros de escola primária”<sup>50</sup>, “Marcos” trabalhava como professor na *Universidad Autónoma Metropolitana* (UAM), antes de se estabelecer em Chiapas – um dos focos principais de recrutamento de militantes por parte das *Fuerzas de Liberación Nacional* (FLN), no final dos anos de 1970 e começo dos 80.

Também, ainda de acordo com Morales Garibay, “Marcos” teria chegado a fazer uma pós-graduação na Sorbonne, em Paris; de maneira que teria sido lá que uma militante da FLN, Silvia Fernández, o teria introduzido ao grupo. “Marcos” ainda teria passado um tempo em Cuba e na Nicarágua, país onde teria recebido instrução militar por parte dos sandinistas – que, em 1979, haviam feito uma revolução da qual a Teologia da Libertação participou ativamente – contudo, em especial, está última informação é um pouco mais contestada.

Quanto à chegada de “Marcos” à Selva Lacandona, como ele próprio conta a seguir, em relato em que divide a história do EZLN em 7 etapas prévias ao levante, essa se dá entre agosto e setembro de 1984, nove meses após a chegada de um primeiro grupo formado por 6 pessoas – “os primeiros 6 insurgentes, cinco homens e uma mulher. Desses 6, três eram mestiços e três indígenas” (Marcos 2008:21)<sup>51</sup> –, que já haviam fundado o EZLN, sem a sua presença, no dia 17 de novembro de 1983:

[...] Na madrugada de primeiro de janeiro de 1994, nos levantamos em armas por democracia, liberdade e justiça para todos os mexicanos. Em uma ação simultânea, tomamos 7 prefeituras do estado do sudeste mexicano de Chiapas e declaramos guerra ao governo federal, ao seu exército e às suas polícias. Desde então, o mundo nos conhece por “Exército Zapatista de Libertação Nacional”.

Mas nós nos chamávamos assim desde antes. No dia 17 de novembro do ano de 1983 (...), se fundou o EZLN, e como EZLN começamos a caminhar as montanhas do sudeste mexicano, carregando uma pequena bandeira de fundo preto com uma estrela vermelha de cinco pontas e as letras “EZLN”, também em vermelho, ao pé da estrela. Ainda carrego essa bandera. Está cheia de remendos e maltratada, mas todavia tremula graciosamente na Comandância Geral do Exército Zapatista de Libertação Nacional.

[...] A primeira delas [das etapas] é quando se selecionou quem formaria parte do EZLN. Isso foi ao redor de 1982. Se organizavam práticas de um ou dois

---

<sup>50</sup> Rafael ainda estudou na infância em um colégio privado religioso fundado em 1962 pela Companhia de Jesus, no Instituto Cultural Tampico, na cidade de mesmo nome.

<sup>51</sup> Em mensagem de 2003, Marcos (2008:21) diz: “A proporção de 50% de mestiços e 50% de indígenas não voltou a se repetir nos 20 anos do EZLN, tampoco a proporção de mulheres (menos de 20% nesses primeros dias). Atualmente, vinte anos depois daquele 17 de novembro, a porcentagem deve andar por volta de uns 98,9% de indígenas e uns 1% de mestiços. A proporção de mulheres anda já na casa dos 45%”. De acordo com Morales Garibay (De la Grange e Rico 1999): “No grupo que chega para formar o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) havia três *ladinos*: Germán, que era irmão de César Yáñez, Elisa y Rodolfo; e três indígenas, Javier, Jorge e Frank, que haviam sido recrutados nos Altos de Chiapas e que tinham familiares nas comunidades da Selva Lacandona”.



meses na selva, e nelas se avaliava o desempenho dos assistentes para ver quem podia “dar conta”.

A segunda etapa é a que chamamos de “implantação”, isto é, a fundação propriamente dita do EZLN. [Quando...] em 1983, um grupo de pessoas preparava em alguma casa de segurança os utensílios que teria de levar às montanhas do sudeste mexicano. Talvez, há 20 anos, o dia transcorria verificando a mochila, recebendo informes sobre os caminhos, as rotas alternativas, os tempos; detalhando itinerários, ordens, dispositivos. Há 20 anos, talvez a esta hora, estariam entrando em um veículo e iniciariam a viagem em direção a Chiapas. Se pudéssemos estar aí, talvez perguntaríamos a essas pessoas o que é que elas iam fazer. E com certeza, nos teriam respondido: “fundar o Exército Zapatista de Libertação Nacional”. Haviam esperado 15 anos para dizer essas palavras<sup>52</sup>.

Suponhamos então que iniciam a sua viagem no dia 10 de novembro de 1983. Uns dias depois chegam ao final de um caminho de terra, baixam suas coisas, se despendem do motorista com um “até logo” e, depois de acomodar suas mochilas, iniciam a subida de uma das serras que atravessam, inclinadas ao ocidente, a Selva Lacandona. Muitas horas depois de caminhar, com uns 25 quilos de peso nas costas, montam o seu primeiro acampamento, já serra adentro. Sim, é possível que esse dia fizesse frio e até chovera.

Hoje, há 20 anos, a noite havia avançado debaixo das grandes árvores e, ajudados por lanternas, esses homens e mulheres armam um teto de plástico com um cordão como travessão, amarram as suas redes, buscam lenha seca e, tacando fogo em uma bolsinha de plástico, acendem a fogueira. Sob sua luz, o comando escreve em seu diário de campanha algo como: “17 de novembro de 1983. Tantos metros acima do nível do mar. Chuvoso. Montamos acampamento. Sem novidades”. No canto superior esquerdo da folha em que escreve, aparece o nome que deram a essa primeira estação de uma viagem que todos sabem ser muito longa. Não houve nenhuma cerimônia especial, mas nesse dia e nessa hora foi fundado o Exército Zapatista de Libertação Nacional.

[...] A terceira etapa, sempre antes do levante, é quando nos dedicamos às tarefas de sobrevivência, isto é, caçar, pescar e a coletar frutos e plantas silvestres. Nesse tempo nos aplicamos ao conhecimento do terreno, isto é, orientação, caminhada, topografia. E nessa época, estudamos estratégias e tática militar nos manuais dos exércitos norte-americano (*sic*) e do federal mexicano, e o uso e cuidado de diversas armas de fogo, ademais das chamadas “artes marciais”. Também estudávamos história do México e, por certo, levávamos uma vida cultural muito intensa.

Eu chego à Selva Lacandona nesta terceira etapa, em 1984. Entre agosto-setembro deste ano, uns 9 meses depois de que chegara o primeiro grupo. Minha chegada foi com dois companheiros mais: uma companheira indígena chol e um companheiro indígena Tzotzil. Se me lembro bem, quando da minha chegada o EZLN tinha 7 elementos de base e dois mais que “subiam” e “baixavam” à cidade com cartas e para abastecimento. A passagem pelos

---

<sup>52</sup> Os 15 anos a que Marcos se refere são uma referência à fundação da FLN, em 1969, e à primeira tentativa frustrada de se estabelecer na região por parte de um grupo de militantes urbanos de orientação marxista-leninista (Andreo 2013:31).

povoados se fazia de noite e disfarçados de engenheiros.

[...] Na que chamamos quarta etapa, se fizeram os primeiros contatos com os povos da zona. Primero se falava com um e esse um falava com a sua família. Da família se passava ao povoado. Do povoado à região. Assim pouco a pouco, nossa presença se converteu em um segredo aberto e em uma conspiração massiva. Nesta etapa, que corre paralela em tempo com a terceira, o EZLN já não era o que havíamos pensado quando chegamos. Nesse instante, já havíamos sido derrotados pelas comunidades indígenas e, como produto dessa derrota, o EZLN começou a crescer geometricamente e a fazer-se “muy otro”, isto é, a roda continuou sendo talhada até que, finalmente, tornou-se redonda e pôde fazer o que se deve fazer uma roda, isto é, rodar.

A quinta etapa é a do crescimento explosivo do EZLN. Devido às condições políticas e sociais, crescemos para além da Selva Lacandona e chegamos a Los Altos e ao norte de Chiapas. A sexta é a da votação da guerra e os preparativos, incluída aí a chamada “Batalha da Corralchén”, em maio de 1993, quando tivemos os primeros combates com o exército federal.

[...] Antes desse primero de janeiro [de 1994], a véspera, foi a sétima etapa do EZLN. (Desinformémonos 2017).

De modo que foram necessários pouco mais de 10 anos de preparativos para que os zapatistas saíssem “à luz pública com mais de 4.500 combatentes nas primeiras linhas de fogo, na assim chamada 21<sup>a</sup>. Divisão de Infantaria Zapatista, enquanto outros cerca de 2.000 combatentes permaneciam na reserva” (Marcos 2008:30).

Dez anos para que diversas comunidades indígenas do estado de Chiapas – o mais empobrecido do México, em que crianças ainda morrem de diarreia e de doenças tratáveis, mas o mais rico em reservas naturais – se levantassem e dissessem *Ya Basta!*, com armas em punho e passa-montanhas nos rostos, munidos de tecnologias modernas para a época, como telefones via satélite e da internet<sup>53</sup>, usadas para obter sustentação e proteção local e estrangeira.

Aliás, o uso da tecnologia foi uma das tantas inovações da luta zapatista para conectá-la com outras lutas ao redor do mundo<sup>54</sup>. Com ela, os comunicados de Marcos acabaram por protagonizar uma verdadeira guerra informativa. Em um deles, escrito no ano 2000, Marcos comenta da seguinte forma a lógica por trás da decisão do movimento em apostar no trabalho em “rede” – sem deixar de ser irônico com a “velha esquerda” e com a sua prática hierarquizada de organização:

---

<sup>53</sup> Diz Comblin (1996:339): “O exemplo do Exército Zapatista em Chiapas mostra o novo sentido da guerrilha: não é mais um movimento de guerra, mas uma manobra para movimentar meios de comunicação de massa e, dessa maneira, atingir Washington. Os novos revolucionários perceberam não haver mais sentido procurar conquistar o governo nacional. Tudo se decide em Washington. É preciso agir dentro da sociedade dos Estados Unidos, o que se mostrou perfeitamente realizável”.

<sup>54</sup> Em 2001, estimativas conservadoras davam conta de 45.000 sites relacionados aos zapatistas, em 26 países (Klein 2001).

Somos um desafio. Um desafio para um mundo cada vez mais desumanizado, globalizado, ultraliberal. E, enquanto desafio, aí sim, o zapatismo pode ser transportado para outros lugares do planeta, embora sob formas diferentes. Recusamo-nos a constituir uma Internacional Zapatista (acho que seria a 7ª Internacional, já houve tantas...). [Já que] A reflexão e a ação políticas ganham qualidade quando as pessoas que participam desenvolvem sua própria reflexão sobre o sentido do movimento social, sobre o significado da luta e sobre o momento histórico. É muito melhor do que criar uma nova arquitetura teórica, que se oporia ao neoliberalismo. Ainda é muito cedo para isso. Acreditamos nas redes, nas trocas. (do Valle 2013).

De modo que, desde o início do levante, o ciberespaço acabou por transformar-se, assim, em uma das principais ferramentas de luta política dos zapatistas para difundir as suas demandas e denunciar as consequências negativas do processo de globalização neoliberal.

A estratégia de “ciberguerrilha” deu enormes resultados em situações de extremo isolamento, conseguindo romper o cerco midiático e militar imposto às comunidades em resistência. Numerosas listas de discussão e páginas de internet foram criadas nos cinco continentes com o objetivo de desmontar o processo de desinformação fomentado pelo Estado mexicano. (Ouvina e Sanyú 2007:106).

Tal “circuito de transmissão de informações”, de acordo com Olesen (2002), se dava em cinco níveis: 1) o primeiro era composto pelas próprias comunidades indígenas de Chiapas, que passavam adiante as informações em primeira mão; 2) o segundo, por organizações no México e no exterior que condensavam tais informações; 3) o terceiro, por atores localizados além das fronteiras de Chiapas e do México, que a partir de centros de difusão transmitiam as informações pela internet; 4) o quarto, por “atores periféricos”, que, apesar de envolvidos em ações de solidariedade aos zapatistas, dependiam dos atores mais envolvidos do terceiro nível para obterem informações; e 5) o quinto e último nível, por atores que possuíam laços irregulares e transitórios com os atores mais próximos do núcleo com acesso a maior informação, mas que mesmo assim dedicavam pouco tempo aos temas de Chiapas e do EZLN.

De modo que tal circuito se apoiou, inicialmente, em três instâncias principais: 1) “em redes de comunicação pré-existentes, como a formada por organizações, indivíduos e instituições mexicanas, norte-americanas (*sic*) e canadenses envolvidas na luta contra o Nafta” (Cleaver 1994 *apud* Fiuza 2017:154) – as primeiras a receber notícias de Chiapas e a se mobilizar em solidariedade aos zapatistas –; 2) em ONGs e veículos de comunicação, como o Centro de Direitos Humanos Frei Bartolomé de Las Casas, fundado pelo bispo dom Samuel Ruiz García, e o jornal mexicano *La Jornada*, que a partir do levante passou a publicar na íntegra os comunicados do EZLN; e 3) na

própria articulação do movimento indígena nas Américas, que havia acabado de receber um impulso por conta da realização, em 1990, do Primeiro Encontro Continental dos Povos Indígenas, em Quito, no Equador, que contou com a presença de 200 nações indígenas (Fiuza 2017:154-5).

Para ilustrar como isso se dava, Andrew Flood (2003:77), anarquista irlandês que tem acompanhado o levante zapatista *online* desde 1994, refaz o caminho<sup>55</sup> que um comunicado do subcomandante Marcos supostamente percorria nos primeiros anos do levante. Após o comunicado ter sido escrito, diz Flood, nas alturas de uma árvore nas montanhas do Sudeste mexicano,

é possível que ele siga no lombo de um cavalo até o assentamento mais próximo, e de lá, de carro, até San Cristóbal, onde é digitado em um computador, traduzido e, subitamente, percorra ainda outros caminhos, seja por fax para jornais e grupos de solidariedade ou por linhas telefônicas de lista de servidores, como a Chiapas 95, ao ser postado na internet. A partir daí, ele é replicado centenas de vezes e chega a um computador na Irlanda, onde será postado em páginas de internet e mais listas, assim como também será impresso e colado como poster numa livraria ou reproduzido e distribuído no *Mexico Bulletin*. Simultaneamente, o mesmo comunicado já chegou em Istambul, onde também é impresso e viaja de ônibus para algumas cidades distantes e para uma reunião de sindicato. Multiplique esse caminho por milhares e considere todas as alternativas e veremos que a rede já existe sem um centro; de fato, os diferentes nós não só nunca se encontraram, como também podem ignorar a existência uns dos outros.

Houve ainda um acontecimento, no começo de 1995, que fez com que a solidariedade internacional com o zapatismo desse um salto organizativo. Um memorando do banco *Chase Manhattan*, com uma análise feita pelo diretor de Estudos Latino-Americanos da Universidade Johns Hopkins, Riordan Roett, sugeria uma solução rápida para acalmar os investidores internacionais: que o governo mexicano eliminasse os zapatistas para demonstrar que detinha o controle efetivo do território e da política de segurança – algo que, de fato, foi tentado menos de um mês após a publicação do memorando, quando o governo mexicano lançou uma grande ofensiva militar contra as comunidades zapatistas (*Ibidem*:156).

O período que se seguiu à ofensiva do exército e o memorando do Chase, em fevereiro de 1995, foi o mais intenso até aquele ponto em termos de atividades da rede, e foi um momento definidor na formação da rede de solidariedade com os zapatistas. O grau de atenção despertado pelo incidente do Chase levou o banco a se dissociar do memorando e acabar demitindo Roett [...]. Este desfecho, junto com a decisão do governo mexicano de suspender as ações armadas em Chiapas, foi visto pelos ativistas da rede como uma importante

---

<sup>55</sup> Em oposição à “tradicional estrutura piramidal da mídia na qual fontes locais alimentam o nível regional, que, por sua vez, alimenta o nacional e, às vezes, o nível global antes de as notícias voltarem a ser distribuídas uma vez mais para outras regiões” (Flood 2003:77).

vitória e um resultado da pressão exercida por ativistas dentro e fora do México. (Olesen 2003:86 *apud* Fiuza 2017:157).

Isso posto, chegamos, assim, a uma série de circunstâncias sociopolíticas que surgem entre 1988 e 1994 paralelamente à organização clandestina zapatista, que são responsáveis por inflar exponencialmente as fileiras do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN); de modo que, combinados, acabaram sendo responsáveis pela *expansão de oportunidades políticas* que McAdam (1995:224) estipula para o surgimento de *movimentos iniciadores* – entendida aqui, uma vez mais, como “mudanças tanto nas características institucionais ou em alinhamentos políticos informais de um dado sistema político que significamente reduzem a disparidade de poder entre um determinado grupo desafiante e o Estado”:

- 1) **1988: a eleição fraudulenta de Carlos Salinas de Gortari**, como ápice de uma prática usual de um sistema político-eleitoral historicamente viciado; que fecha as portas, de vez, para qualquer pretensão de uma solução à situação dos indígenas e camponeses de Chiapas por meio da via partidária;
- 2) **1989: a queda no preço internacional do café e o fechamento por parte do governo da *Inmecafé***, o que leva os mini-produtores da região de Chiapas perderem 65% de sua renda ao mesmo tempo em que suas dívidas acumulam ao serem, uma vez mais, abandonados pelo governo;
- 3) **1989: derrubada do Muro de Berlim e colapso do Bloco soviético** e do “socialismo real, o que leva ao descrédito da “velha esquerda” e seus moldes verticais de organização;
- 4) **1989: a conseguinte implementação de uma agenda de globalização neoliberal, baseada no Consenso de Washington** – nesse sentido, o próprio Marcos diz que “o principal recrutador [do EZLN] foi o modelo neoliberal”;
- 5) **1992: a reforma do artigo 27 da Constituição**, em antecipação a entrada do México no Nafta, que torna possível a comercialização dos *ejidos* – Marcos afirma que “esta reforma foi o catalizador do recrutamento massivo de suas fileiras antes do levante” (Harvey 2000 *apud* Mestries 2001:134); aliás, o próprio nome escolhido para o movimento como forma de render homenagem a Emiliano Zapata, diz Marcos, tem a ver diretamente com a luta pela terra, principal demanda de Zapata na Revolução Mexicana que se inicia em 1910, assim como principal demanda do movimento [neo]zapatista atual;
- 6) **1992: os 500 anos** da “Conquista” da América;
- 7) **1994: a entrada em vigor do Nafta** no dia 1º. de janeiro;
- 8) **O advento da internet**, que, a partir do início dos anos de 1990, deixa os círculos acadêmicos e facilita a criação de redes de ativistas relativamente descentralizadas; o que ajuda a entender a mudança na escala do ativismo transnacional coordenado (Bennett 2005).

Há de se dizer ainda que a entrada no Nafta, como símbolo maior dessa conjuntura, vinculou de maneira explosiva uma “luta tipicamente local, como a dos indígenas de Chiapas, com os processos mais amplos da economia global” (Ortellado 2006). De modo que

os zapatistas estiveram entre os primeiros que compreenderam que os processos globais de desregulamentação da economia tinham impacto direto na política local. Isso tinha ficado muito claro para eles com a reforma do artigo 27 da Constituição mexicana que permitia que as terras comunais (os *ejidos*) pudessem ser comercializadas. Essa medida foi uma entre várias medidas “modernizantes” que precederam a adesão do México ao Nafta e causaram grande impacto social nas áreas rurais pobres (*Ibidem*).

Com a sua assinatura, por exemplo, além da possível compra e venda de terras, a tradição do cultivo de milho em terras comunais pelos indígenas de Chiapas – uma atividade que por milênios foi a base de sua subsistência e de sua cultura – ficava ameaçada.

Como o cultivo de milho nos Estados Unidos é altamente produtivo e subsidiado pelo governo, isso significava que, com a entrada em vigor do acordo, o cereal produzido no país vizinho passaria a ser vendido em Chiapas por um preço muito mais baixo do que o produzido na região, o que levaria os produtores locais à falência. (Fiuza 2017:147).

De modo que, uma vez mais, não há espaço para os indígenas do México no processo de mundialização do país. Ou como ainda diz Marcos: “O neoliberalismo não tem interesse em incorporar os indígenas à modernização e ao mercado trilateral devido à sua falta de preparação e técnicas arcaicas. Só são considerados seres folclóricos para mostrar aos turistas” (subcomandante Marcos, entrevista videogravada, “Ya Basta” 1994 *apud* Mestries 2001:120-1).

Por fim, quanto à data escolhida pelos zapatistas para o levante, o dia 1º de janeiro de 1994, sabe-se que, pela vontade das comunidades indígenas, o levante teria acontecido dois anos antes, já em 1992 – logo após a reforma do artigo 27 da Constituição. Visto que, em referendo conduzido à época a pedido de Marcos, entre 65.000 indígenas, para sondar o desejo das comunidades de se lançar em armas, o “sim” foi acachapante.

Foram os próprios povos que disseram “basta, vamos começar [a guerra]. Nós não podemos aguentar mais, já estamos morrendo de fome”. Então, as lideranças, o CCRI<sup>56</sup> e o Exército Zapatista disseram: “Se o povo está dizendo que chegou a hora, então, chegou a hora. Vamos começar”. Foi assim que a luta

---

<sup>56</sup> CCRI-CG: Comitê Clandestino Revolucionário Indígena/Comandância Geral do EZLN – Marcos, apesar de detentor do comando militar e principal porta-voz do EZLN, está supostamente submetido à autoridade das comunidades indígenas por meio desse comitê (Andreo 2013:31, nota 1).

começou”. (Comandante indígena Isaac citado por Henck 2007:155).

Porém, sabe-se também que, por diversas razões, o prazo foi estendido até o final do ano de 1993. De forma que o EZLN tinha, inicialmente, em mente, quatro outras datas. O dia 12 de outubro, festa da Virgem de Guadalupe; a véspera de Natal, dia 24 de dezembro; o dia 28 de dezembro, o Dia da Mentira no México; ou a véspera do Ano Novo, já que, segundo Marcos, muitos nas cidades estariam de férias, tanto civis, que não seriam pegos em fogo cruzado, quanto militares, que também estariam de folga.

Seja como for, a imagem que ficou, de um ataque direto ao Nafta, um acordo amplamente condenado pelas esquerdas dos Estados Unidos e Canadá ao longo dos anos enquanto era negociado (Ayres 1998 *apud* Tarrow e McAdam 2005:142), foi mais do que útil na criação de grupos internacionais de solidariedade. De modo que, daí foi um pulo para que “da imagem de grupos indígenas no fundo da floresta tropical, *brokers* de informação da rede de solidariedade zapatista, construíssem uma ponte com a emergente ‘justiça global’” (Hellman 1999 *apud* Tarrow e McAdam 2005:142).

De modo que, diante de tudo o que foi exposto, e do consequente sucesso do movimento zapatista, que, em 2018, completou 24 anos, reforçamos nossa suspeita de que o zapatismo seja, de fato, o *movimento iniciador* de um longo ciclo de protestos anticapitalistas globais, levado a cabo por uma “família de movimentos” ainda mais ampla, identificada pelo uso de um mesmo conjunto de repertório de confronto, que inclui, entre outras coisas, “discursos compartilhados de autonomia, ação direta, práticas de democracia direta e uma posição intransigente contra o capitalismo” (Lagalis 2007:1).

## 1.2 Religião e política de confronto na formação do movimento zapatista

No livro *Religião disruptiva – a força da fé no ativismo de movimento social*, Smith (1996:1) discorre sobre o tipo de papel desempenhado por uma religião disruptiva, interessada em se envolver com o confronto coletivo, em busca por justiça social, em contraponto àquele normalmente associado à religião, enquanto provedora de visões de mundo e ideologias que “legitimam *status quo* frequentemente injustos”. Nele, Smith (*Ibidem*:5) fala do duplo potencial da transcendência sagrada, recordando, inicialmente, que a religião, a partir de uma perspectiva sociológica,

é um sistema de crenças e práticas orientadas em direção ao sagrado ou ao supernatural, por meio do qual as experiências de vida de grupos de pessoas ganham significado e direção. Essa compreensão da religião considera os seres humanos enquanto criaturas com forte desejo por significado. [Já que] para os seres humanos, a vida não pode simplesmente acontecer como uma série de eventos sem objetivo ou ininteligíveis.

De forma que a mesma transcendência sagrada que dá sentido à vida daquele que crê é portadora tanto de inclinações conservadoras, que legitimam o mundo como ele é, quanto de sementes de uma crítica social radical. Isto é, ao mesmo tempo em que “a religião provê à vida, ao mundo e à história significados por meio de uma realidade sagrada que transcende aquelas realidades mundanas” (*Ibidem*:6), ela também ocupa uma posição privilegiada para agir no mundo mundano.

Ou seja, é como no caso de um rei que, para justificar a opressão contra seu povo, se defende ao dizer que foi escolhido pela vontade de Deus, de modo que justamente ao estabelecer tal transcendência sagrada, esse mesmo rei deixa de ser absoluto, fazendo com que Deus o seja em seu lugar – o que, ao fim, cria uma situação em que o rei possa vir a ser julgado como alguém cruel, que está não cumprindo a vontade de Deus, e tornar-se, ele próprio, ilegítimo aos olhos dos seus súditos.

No caso de Chiapas, para entendermos a função que a religião desempenha, desde o século XVIII, nos movimentos de resistência maia, “temos que partir da ação dissolvente causada pela penetração do capitalismo [...] sobre os vínculos de coesão e solidariedade comunitários indígenas” (Mestries 2001:125), que levam o indígena a buscar “nas religiões comunitárias o novo cimento de coesão social e o sistema de valores e normas que o ajudem a recompor a sua sociedade e visão do mundo” (*Idem*).

Isso porque, em resposta a uma cosmovisão católica sustentada pela Igreja-instituição que beneficiava os conquistadores, a religião acabaria sendo reinterpretada,



ao longo do tempo, pelos indígenas da região, de acordo com suas circunstâncias e necessidades – transformando-se em fermento de suas lutas.

Trata-se da redefinição e reapropriação do cristianismo pela matriz cultural e sociedade indígenas para “processar” a crise do seu mundo e para juntar recursos espirituais que o ajudem a construir sua utopia de “desenvolvimento separado” do âmbito *ladino*. Mas para isso há que se enfrentar a religião oficial e reformá-la para “indianizá-la”, para “sincretizá-la”. (*Idem*).

Nesse sentido, a instabilidade psicológica gerada pela crise do mundo indígena chiapaneco é “contida e canalizada nos marcos da religião e as formas místicas que adota essa desestabilização fornecem aos indígenas as bases de uma tentativa de reação e reorganização social” (Favre 1971:286-7 *apud* Mestries 2001:125-6).

Isso faz com que apesar do rechaço inicial do cristianismo por parte dos maias, este seja incorporado em um sincretismo <sup>57</sup> que vai gerar “distintas respostas milenaristas messiânicas na época colonial e em grande parte da época independente” (Domínguez e Cerutti 1990).

Em 1712, por exemplo, ocorre a rebelião indígena de Cancuc de María da Candelaria, em que a inconformidade dos indígenas diante de um período de má colheita e do acúmulo de impostos a pagar, se manifesta na forma de devoção religiosa. O estopim para essa rebelião foi a aparição da Virgem Maria, na cidade de Cancuc, a uma indígena chamada María López, que, após a visão, passou a se chamar María da Candelaria.

A Virgem, segundo ela, havia lhe pedido que construíssem uma capela para que ela pudesse viver entre os indígenas (Viqueira 2004). Por conta da aparição, ainda foram enviados comunicados a todos os povos Tzeltal (os mesmos que hoje formam a base do EZLN) de que já não havia rei e, a partir daí, os povos deixaram de pagar impostos. À época, dois dos secretários de María da Candelaria acabariam sendo ordenados sacerdotes indígenas (Ximénez 1931:275-6).

Entre 1867 e 1870, foi a vez de outro levante indígena, também armado, conhecido como rebelião “Chamula, de Pedro Díaz Cuscat e das ‘pedras falantes’” (Mestries 2001:126). Em que, agora, os Tzotzil, outra das quatro principais etnias

---

<sup>57</sup> Os maias, por exemplo, já “oravam diante de uma cruz, símbolo de um deus da chuva” (Domínguez e Cerutti 1990). Antes da chegada dos espanhóis, “a cultura maia estava baseada na agricultura e sua religião estava focada na adoração da chuva, do vento e dos deuses do céu, cuja ajuda era necessária para uma boa colheita. Entre esses, se destacavam os Chac (deuses da chuva), os Pauathun (deuses do vento) e os Bacab (portadores do céu). Cada uma dessas categorias estava integrada por quatro deidades individuais que habitavam os quatro pontos cardeais, marcados por quatro árvores sagradas que seriam representadas por cruzeiros” (*Idem*).

maias que hoje compõem o EZLN (junto com os Tzetal, Chol e Tojolabal) se rebelaram contra o governador do estado de Chiapas de então, José Pantaleón Domínguez.

Enquanto pastoreava um rebanho de ovelhas na paragem de Tzajalemel, do povoado de San Juan Chamula, no caminho que leva a San Cristóbal de las Casas, uma indígena Tzotzil, Agustina Gómez Chechec, recolheu três pedras arredondadas de cor verde escura e disse à sua mãe que elas haviam caído do céu. As pedras logo se converteriam em ídolos para os indígenas, com a ajuda de Pedro Díaz Cuscat, um fiscal indígena que guardou as pedras em uma caixa e, no outro dia, disse à população que as pedras a golpeavam querendo sair. De modo que três bonecos foram fabricados a partir das pedras; e Agustina, que se escondia em um baú sobre o qual se colocava os bonecos, começou a responder a “perguntas feitas aos mesmos por gente que se congregava no lugar. Cuscat disse que Agustina havia dado luz aos bonecos e, a partir desse momento, foi considerada ‘Mãe dos deuses’” (Domínguez e Cerutti 1990).

Mas a história não acaba aí. A notícia do novo culto foi se alastrando lentamente até abarcar uma ampla zona dos Altos de Chiapas – o que fez com que o chefe político de San Cristóbal proibisse “aquelas reuniões que se faziam numerosas, temendo um levantamento violento, dado o fanatismo e os rumores de que o povo estava se armando e diariamente vinha à cidade para comprar pólvora e chumbo” (*Idem*).

Próximo à Semana Santa, Cuscat disse aos indígenas que

que mucho tiempo atrás, blancos y ladinos habían crucificado a uno de sus compañeros, Jesucristo, quien los protegía y ayudaba, pero en cambio, no favorecía a los chamulas<sup>58</sup> por ser de otra raza y otra sangre. Para obtener beneficios semejantes, proponía crucificar a un niño indígena, que sería su Cristo y los protegería. Para tal efecto se eligió a un niño de 10 años llamado Domingo Gómez Checheb, al que se decidió crucificar el Viernes Santo. Llegado ese día el niño fue conducido al lugar del sacrificio y muerto en la cruz. Su sangre fue bebida por Agustina ("Madre de los dioses") y por doce mujeres consideradas santas, que siempre la acompañaban. La noticia de la crucifixión se propagó rápidamente y Cuscat, temeroso de ser aprehendido, intentó huir, pero fue atrapado y encarcelado junto con Agustina y Manuela Pérez Jocolton, una de las santas.

Mas, uma vez mais, a história não para por aí, e essa é a principal razão para este longo relato, já que a história do levante zapatista e a do *ladino* subcomandante Marcos parece não ser tão nova, ainda mais para os maias, que tem uma concepção cíclica do tempo; ou seja – para os maias, os acontecimentos passados podem “repetir-se no presente ou no futuro sob outras formas e com outros participantes; ou seja, que

---

<sup>58</sup> Que pertence ao grupo indígena Tzotzil que habita no povoado de San Juan Chamula, no estado mexicano de Chiapas.

a história não está enterrada, seguem sendo possíveis imagem e inspiração do presente” (Marion 1994 *apud* Mestries 2001:133 nota de rodapé 3).

Dizemos isso porque entra na história a figura de um *ladino* anarquista, Ignacio Fernández de Galindo, que se junta aos indígenas para treiná-los militarmente a fim de resgatar Cuscat e Agustina. Galindo, que, inicialmente, havia lutado do lado do governo, havia se sentido atraído pela ação de um outro *ladino*, de sobrenome Barrera, que lutava ao lado dos indígenas.

O ano é 1869 e já haviam se passado dois anos desde que as pedras prodigiosas aconselhavam a expulsão dos conquistadores do fundo da obscuridade de um baú, quando três *ladinos*, Galindo, sua esposa Luisa Quevedo, e Benigno Trejo (o mesmo número de *ladinos* no grupo que chega à Selva Lacandona, em 1983, para fundar o EZLN) aparecem em Tzajalemel, onde os seguidores de Cuscat e Agustina, apesar da prisão de seus líderes, seguiam mantendo vivo o culto oracular e haviam instituído um mercado igualitário simples regido pela troca. Ao vê-los, os indígenas rebeldes

descendieron del cerro vestidos a la usanza indígena. Estaban allí las santas vestales ayudantes de la Madre Agustina, reencarnación de la ya mitológica María Candelaria. [De forma que] En la Noche del Mundo, los profetas fueron recibidos con plácemes, con sahumerio de incienso, con tambores y pitos, con guitarrillas, con arpas, con violines y seis o siete mil individuos con luces en la mano. Galindo se convirtió en San Mateo, advocación del Cristo-Sol, perseguido por los "judíos" en un tiempo inmemorial; su esposa en Santa María y Trejo en San Bartolomé [...] (Domínguez e Cerutti 1990).

Galindo, então, lhes lembrou de guerras passadas e de como os maias rebeldes haviam conseguido quase extirpar os *ladinos* e *criollos*; de que todas as terras que existiam no estado, e fossem deles, lhes pertenciam; falou da “possibilidade de um reino igualitário sobre a terra” (De León 1985:93 *apud* Domínguez e Cerutti 1990). De modo que suas palavras encontraram rápida aceitação entre aqueles “anarquistas místicos em rebeldia” (Domínguez e Cerutti 1990), já que elas se encaixavam perfeitamente com o mercado que haviam instituído como embrião de “um primeiro broto de uma sociedade igualitária que pouco a pouco se estenderia sobre a terra”<sup>59</sup> (*Idem*).

El dinero, considerado como una imposición herética de los españoles -llamado desde el siglo XVI "excremento solar": (tak'in) había sido totalmente abolido por los rebeldes. En el mercado igualitario de Tzajalemel se trocaba valor de uso contra valor de uso, tomando como medida de comparación el trabajo socialmente necesario. Es decir, que si un productor poseía una carga de cacao

---

<sup>59</sup> Impossível não pensar, em contraponto, no que propõe a globalização neoliberal (e o Nafta). Assim como em um dos princípios da Teologia da Libertação que estipula que o “reino igualitário do Reino de Deus se inicia na Terra”.

o de maiz que socialmente custava N dias de trabalho, y necesitaba un par de huaraches, se establecia un precio justo en base al trabajo empleado en la fabricacion del calzado. Todo un "cuaderno de cuentas habia sido establecido para determinar el numero de jornadas que socialmente se requerian para que los productores tzotziles y tzeltales llevaran al mercado de San Cristobal maiz, frijol, verduras, chamarras de lana, camisas y vestimentas diversas; sandalias, bolsas de cuero, utensilios de barro, flores e instrumentos musicales; y que entregarían ahora al "mercado igualitario" de productores iguales de mercancías. (De León 1985:90 apud Domínguez e Cerutti 1990).

A violência se desata quando um sacerdote indígena *chamula*, aliado do governo, que queria o fim do culto, se apodera de um dos ídolos e é morto pelos rebeldes. Posteriormente, Galindo chega aos limites da cidade de San Cristóbal com 7.000 indígenas armados para exigir a liberdade dos prisioneiros. Um acordo é assinado entre o governador e Galindo, no qual se estabelece que o próprio Galindo, Luisa e Trejo ficariam presos no lugar de Cuscat, Agustina e Manuela, que seriam postos em liberdade. Antes de entrar na prisão, Galindo prometeu aos rebeldes que três dias depois estaria com eles, mas isso não aconteceu; pois, depois de um julgamento sumário, Galindo e Trejo acabaram fuzilados e Luisa, sua esposa, condenada a cinco anos de prisão (Domínguez e Cerutti 1990).

Assim, ao longo dos séculos, indígenas rebeldes, como os Tzeltal, da rebelião de Cancun, ou os Tzotzil, da rebelião de Chamula, duas das quatro principais etnias maias que hoje compõem o EZLN (junto com os Chol e com os Tojolabal) começam a se considerar “o verdadeiro Povo de Deus diante dos espanhóis e *criollos*, tachados de ‘judeus’ por não praticarem os valores evangélicos” (Mestries 2001:126). De forma que “os novos sacerdotes e sacerdotisas não só substituem os clérigos espanhóis ou mestiços, como também substituem a hierarquia indígena tradicional, manipulada pelos *ladinos*, das comunidades” (*Idem*). De maneira que, de uma tacada só, a ruptura das hierarquias eclesiásticas e políticas abre caminho ao rechaço de toda a ordem dominante.

Apoiados no Evangelho e na Bíblia, os rebeldes buscam construir Canaã, a Terra Prometida, no âmbito de sua sociedade, instaurando relações mais igualitárias e normas morais rigorosas e restabelecendo sua autonomia econômica: mercados indígenas de troca (abolição do dinheiro, chamado de “excremento do Sol”, em Tzotil), captação de impostos para alimentar seus seguidores e suas tropas, libertação dos escravos, ao mesmo tempo em que tentam forjar uma unidade política Tzeltal-Tzotzil<sup>60</sup>, acima das barreiras linguísticas e rivalidades históricas intercomunitárias (*Idem*).

---

<sup>60</sup> Unidade política essa que viria a se concretizar na formação do EZLN e com o próprio levante zapatista cerca de cem anos mais tarde, em que mais “pólvora e chumbo” foram comprados na mesma cidade de San Cristóbal, de maneira totalmente condizente aos olhos dos indígenas maias tendo em vista a sua concepção cíclica do tempo.

É diante, portanto, de tal ambiente histórico que, já a partir dos anos de 1960, uma outra espécie de reforma religiosa vai acontecer (não só) na região de Chiapas. Uma reforma que conjugará dos mesmos valores dos rebeldes indígenas e que levará em conta o fato de que os maias já eram religiosos antes da chegada dos espanhóis. E da qual, vamos tratar a seguir; pois a influência “da teologia da libertação é central para entender a trama social e ideológica sobre a qual se realçaram os contornos do movimento zapatista” (Mestries 2001:125).

### 1.2.1 Teologia da Libertação – da gênese à perseguição

Porém, antes de tratarmos das cores que a Teologia da Libertação vai receber em Chiapas, é necessário apresentarmos um panorama geral da Teologia da Libertação em si, já que um dos poucos consensos que se tem sobre ela é que ela surge como consequência direta do Concílio Vaticano II (1962-1965)<sup>61</sup>. Fora isso, como veremos, várias são as interpretações que circulam a respeito dela, desde quanto à origem do seu nome, ao seu caráter subversivo “marxista-comunista” no auxílio a processos revolucionários ou ainda à sua extensão, alguns defendendo que ela se restringe apenas ao Sul Global, em especial, à América Latina, enquanto outros concedem a ela uma amplitude global, tanto geográfica quanto teológica – de forma que ela não seria apenas uma corrente dentro do catolicismo<sup>62</sup>, mas, sim, apenas teologia católica. Ponto.

Nesse sentido, antes de mais nada, para os propósitos deste texto, gostaríamos de apontar três dos seus princípios fundamentais, sintetizados a seguir por Nepstad (1996:110-1):

- 1) uma premissa central [para a Teologia da Libertação] é que a *teologia deve ser contextual*. Não existe teologia intemporalmente verdadeira ou culturalmente neutra. Em vez disso, a teologia deve ser culturalmente relevante e não pode ser separada dos seus contextos socioeconômicos e políticos (Gutiérrez 1973; Segundo 1976);
- 2) uma segunda premissa da Teologia da Libertação é que Deus faz uma “*opção preferencial pelos pobres*”. Ao mesmo tempo em que a igreja popular acredita que Deus ama ambos, ricos e pobres, ela também vê que os ricos têm criado um pecado estrutural que oprime. Por meio do capitalismo, os ricos têm explorado os pobres e causado o seu sofrimento. Em resposta, Deus escolhe o lado dos pobres na luta por libertação (Boff e Boff 1987; Gutiérrez 1983). Assim, o conceito de pecado assume um novo significado na religião popular. Na grande tradição, “pecado” é usualmente entendido como ofensas pessoais, individuais – a Teologia da Libertação aponta para a opressão estrutural como pecado. [...] O capitalismo, de acordo com a Teologia da Libertação, é o elemento que mais tem ameaçado à vida camponesa na América Latina e é, portanto, rotulado como “pecado”;
- 3) e terceiro, a Teologia da Libertação sustenta que *a salvação é um projeto histórico e social de Deus*. Em um contraste impressionante aos ensinamentos da “grande tradição” [Igreja-grande-instituição] em que a salvação é um prêmio pessoal dado a um cristão na vida após a morte, a “pequena tradição” [Igreja-rede-comunidade] defende que existe apenas

---

<sup>61</sup> Mais importante reforma realizada na Igreja Católica desde o Concílio de Trento (1545-1563) – este convocado à época da Reforma Protestante –, o Vaticano II ocupou-se em tratar da ação da Igreja nos tempos atuais, o chamado *aggiornamento*; em encontrar respostas às drásticas mudanças políticas, sociais, econômicas e tecnológico-científicas do mundo moderno (Iokoi 1996:42).

<sup>62</sup> Há de se ressaltar, contudo, que a Teologia da Libertação também aparece associada à Teologia da Missão Integral, no protestantismo; às vezes, ambas sendo tratadas como a mesma coisa.

uma realidade e uma história e que a salvação chega *neste mundo*. O Reino de Deus é uma ambição de uma sociedade justa nesta vida, não um prêmio para se ganhar depois da morte [...]. O Reino de Deus é um lugar onde não existem classes sociais, propriedade privada ou elite governante. [...] Esse entendimento transformado da salvação significa que a missão cristã não mais consiste apenas na proselitização de almas, mas também em estabelecer justiça social.

## A gênese

Isso posto, como dissemos, sempre surgem controvérsias quanto à sua gênese – em especial, quanto ao ano de seu nascimento e a quem, de fato, sugeriu esse nome. O primeiro que nos vem à mente é o do dominicano peruano Gustavo Gutiérrez, com seu livro de 1971, *Teologia da Libertação – perspectivas*. E talvez, de fato, isto faça sentido. Mas, se levarmos em conta Enrique Dussel, o “ano fundacional” da Teologia da Libertação deveria ser fixado em 1968 (Sung 2008:61), por conta da publicação da tese defendida naquele ano pelo presbiteriano brasileiro Rubem Alves, *Towards a Theology of Liberation*, escrita originalmente em 1967 (*Idem*)<sup>63</sup>.

Só que o debate não cessa aí. Dussel ainda vê no trabalho do teólogo brasileiro Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación. Una evaluación prospectiva*, de 1969, “a primeira 'demarcação' com respeito às outras teologias existentes – isto é, a primeira clara definição epistemológica” (*Idem*)<sup>64</sup>. De modo que, em sua visão, a obra clássica de Gutiérrez supracitada deveria, portanto, ser encarada mais como “o fim da época da constituição da nova teologia latino-americana” (*Idem*).

A despeito disso, o mesmo Dussel (1992) confirma, quanto a Gutiérrez, que

foi em uma Conferência intitulada *Hacia una teología de la liberación*, realizada em 1969 na cidade de Montevidéu (Uruguai), onde pela primeira vez apareceram nas reflexões teológicas do padre secular peruano Gustavo Gutiérrez referências explícitas ao político – baseadas na teoria da dependência – e também foi onde empregou-se publicamente pela primeira vez o termo Teologia da Libertação para designar o multifacetado movimento latino-americano de renovação da Igreja católica (Dussel *apud* Andreo 2013:96).

Por sua vez, o jesuíta João Batista Libânio (1991 *apud* Sung 2008:83, nota 6) marca “a conferência de Gutiérrez em Chimbote, Peru, em julho de 1968, como o

---

<sup>63</sup> A tese de Alves foi publicada em inglês sob o título *Theology of Human Hope*, Washington, Corpus Book, 1969; em castelhano sob o título *Religión: opio o instrumento de liberación*, Montevidéu, Tierra Nueva, 1970; e em português, sob o título *Da esperança*, Campinas, Papirus, 1987 (Sung 2008:82, nota 2).

<sup>64</sup> “Apareceu em 1969 como um folheto e como um livreto em 1970, no Serviço de Documentação, MIEC-JEC, doc. Série 1, 23-24, Montevidéu, e depois foi publicado no seu livro *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca, Sígueme, 1973” (Sung 2008:82, nota 3).

nascimento da Teologia da Libertação” e insiste que “1971 foi ano marcante [já que] vem à luz a primeira obra programática e mais sistematizada da Teologia da Libertação” – justamente a de Gutiérrez já citada. Libânio (1992) divide a história da Teologia da Libertação em cinco períodos: o de gestação (1962-1968), gênese (1969-1971), crescimento (1972-1979), consolidação (1979-1988) e o de revisão (1989-).

No mesmo sentido, aquele que coloca Gutiérrez como “pai-fundador”, Smith narra em seu livro *The emergence of Liberation Theology* (1991) que, em novembro de 1969, Gutiérrez, a bordo de um avião a caminho da Suíça, ao reler suas notas para uma palestra que daria em uma atividade do Conselho Mundial de Igrejas, com o título “O significado do desenvolvimento”, perguntou a si próprio: “Por que 'desenvolvimento' e não 'libertação'?”, tendo, assim, decidido alterar o título da palestra para “Notas sobre a Teologia da Libertação” (Richard 1988; Motessi 1985:87 *apud* Smith 1991:21).

Por sua vez, os irmãos Boff, Leonardo e Clodovis, em seu *Como fazer Teologia da Libertação* (1998:111-13), situam o nascimento da Teologia da Libertação em cinco etapas históricas: “formulação”, “desbravamento”, “edificação”, “embasamento” e “efervescência teológica”.

Já para o teólogo católico chileno Pablo Richard (2006:25), “o ano de 1962 é tradicionalmente considerado o ano de nascimento da Teologia da Libertação, mas esse nascimento tem como contexto toda a reforma eclesial desde o Concílio Vaticano II em diante”. Segundo ele, também a teologia europeia anterior que tornou possível o concílio<sup>65</sup> pertence à tradição dentro da qual nasce a Teologia da Libertação” (*Idem*). Na sua visão, a Teologia da Libertação tem dois tempos históricos: um tempo de *nascimento e maturação* (1962-1989) e outro, de *redefinição, fortalecimento e expansão* (desde 1989).

Löwy, por sua vez, em seu *A guerra dos deuses* (2000:8), defende que a Teologia da Libertação é um fenômeno “muito mais profundo e amplo que uma mera corrente teológica: na verdade, ele é um vasto movimento social” – a qual chama de “cristianismo da libertação”:

Normalmente, refere-se a esse amplo movimento social/religioso como “teologia da libertação”, porém, como o movimento surgiu muitos anos antes da nova teologia e certamente a maioria de seus ativistas não são teólogos, esse

---

<sup>65</sup>Diz Comblin (1996:274): “Esse Concílio [Vaticano II] foi preparado por uma equipe de teólogos, pensadores, divulgadores e políticos católicos que, durante 300 anos, lutaram por uma alternativa mais positiva diante da modernidade. Durante 300 anos formaram uma minoria sempre suspeita – muitas vezes condenados”.



termo não é mais apropriado; algumas vezes, o movimento é também chamado de “Igreja dos Pobres”, mas, uma vez mais, essa rede social vai bem mais além dos limites da Igreja como instituição, por mais ampla que seja sua definição. Proponho chamá-lo de *cristianismo da libertação*, por ser esse um conceito mais amplo que “teologia” ou que “Igreja” e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática. Dizer que se trata de um movimento social não significa necessariamente dizer que ele é um órgão “integrado” e “bem coordenado”, mas apenas que tem, como outros movimentos semelhantes (feminismo, ecologia, etc.), uma certa capacidade de mobilizar as pessoas ao redor de objetivos comuns (Löwy 2000:57)<sup>66</sup>

Nesse sentido, Löwy chega, inclusive, a lançar a hipótese de que a gênese do cristianismo da libertação como movimento social na América Latina tenha sido “resultado de uma combinação ou convergência de mudanças internas e externas à Igreja que ocorreram na década de 1950, e que ele se desenvolveu a partir da periferia e na direção do centro da instituição” (*Ibidem*:69).

O seu argumento parte do princípio que, ao mesmo tempo em que o pontificado de João XXIII (1958-63) e o Concílio Vaticano II (1962-65) lançavam as bases para uma nova era na história da Igreja, uma mudança social e política devastadora estava a caminho na América Latina. Isso por conta de dois acontecimentos: 1) a industrialização do continente sob a hegemonia do capital multinacional, que desenvolveu o subdesenvolvimento – “isto é, promoveu ainda maior dependência, aprofundou as divisões sociais, estimulou o êxodo rural e o crescimento urbano e concentrou uma nova classe trabalhadora bem como um imenso ‘pobretariado’ nas cidades maiores”; e 2) a Revolução Cubana, de 1959, que abre um novo período histórico, “caracterizado pela intensificação das lutas sociais, o aparecimento de movimentos guerrilheiros, uma sucessão de golpes militares e uma crise de legitimidade do sistema político” (*Idibem*:71).

Foi a convergência desses conjuntos muito distintos de mudanças que criou as condições que possibilitaram a emergência da nova “Igreja dos Pobres”, cujas origens, é preciso observar, remontam a um período *anterior* ao Vaticano II. De uma maneira simbólica, poderíamos dizer que a corrente cristã radical nasceu em janeiro de 1959, no momento em que Fidel Castro, Che Guevara e seus camaradas entraram marchando em Havana, enquanto que, em Roma, João XXIII publicava a primeira convocação para a reunião do Concílio (*Idem*).

---

<sup>66</sup> De acordo com Löwy, “essa exatidão se tornou necessária porque certos sociólogos, com o pretexto de que a natureza da rede era insuficientemente ‘integrada’ e ‘bem coordenada’, negam a existência de um movimento social: segundo Jean Daudelin, por exemplo, ‘esse movimento não foi nada mais que uma utopia teológica e uma ficção sociológica’ (*A crise da Igreja Progressista no Brasil: fraqueza institucional e vulnerabilidade política*, manuscrito, 1991)” (Löwy 2000:57, nota 1).

## A libertação da dependência

No momento em que a Teologia da Libertação surge, duas teorias econômicas estavam em evidência. A teoria do desenvolvimento – que contrapunha a teoria das vantagens comparativas, da teoria econômica clássica – e a teoria da dependência, que, por sua vez, nasce em contraposição à teoria do desenvolvimento, hegemônica na época (Sung 2008:19).

A teoria da dependência dividia-se entre duas posições a respeito da viabilidade ou não de um desenvolvimento dentro do capitalismo. Theotonio dos Santos, Rui Mauro Marini e André Gunder Frank pertenciam ao grupo dos teóricos que diziam ser inviável um desenvolvimento dentro do sistema capitalista internacional e, por isso, propunham “a revolução socialista como o único caminho” (*Ibidem*:34). Enquanto Celso Furtado, Fernando Henrique Cardoso e Enzo Falleto, Maria da Conceição Tavares, Anibal Pinto e Osvaldo Sunkel faziam parte de um outro grupo que não concordava com essa tese.

Desta breve síntese, uma ideia básica influenciará profundamente o pensamento dos teólogos que estavam formulando à época a Teologia da Libertação: a de que o desenvolvimento econômico e social da América Latina necessariamente haverá de passar pela libertação de sua dependência. Assim, no nível da teologia, da reflexão teórica a partir e sobre essa realidade, o “termo ‘libertação’ [...] adquiriu uma maior densidade conceitual como um conceito correlato ao de ‘dependência’, de forma que teólogos da libertação<sup>67</sup> afirmam que o conceito de ‘libertação’ nasce em contraposição à ‘dependência’” (*Ibidem*:18).

Gustavo Gutiérrez diz, por sua vez, que a noção da dependência, situada no marco de luta de classes, surge como elemento-chave para a interpretação da realidade latino-americana e que “os estudos feitos nesta perspectiva levaram a concluir que o *desenvolvimento autônomo* latino-americano é inviável dentro do marco do sistema capitalista internacional” (Gutiérrez 1971 *apud* Sung 2008:43).

O próprio dom Samuel Ruiz resume, a seu modo, em texto de 1973, a passagem do desenvolvimentismo para a teoria da dependência:

[...] havia-se passado de um enfoque de “desenvolvimento” a um enfoque de “libertação” em meados dos anos 60 [...] Por conseguinte, no final da década de 60 [...] já se havia rechaçado na América Latina a esperança de um processo de desenvolvimento que lograsse alcançar as condições atuais das sociedades de consumo, repetindo sua trajetória histórica. Optou-se, pois, por abandonar o

---

<sup>67</sup> Hugo Assmann, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino. Para ver as obras e as respectivas páginas em que afirmam isso, ver Sung (2008:52, nota 5).

enfoque (não os grandes ideais do “desenvolvimento”), por ser paliativo e estéril, e generalizou-se a adoção da “teoria da dependência” e a terminologia da libertação [...] Não se tratava, enfatizemos, de rechaçar o desenvolvimento, mas aceitar que o caminho até essa meta ideal enfrenta, na América Latina, as redes da dependência estrutural, tecidas com laços de um capitalismo subdesenvolvido e dependente e de umas burguesias dependentes e herodianas<sup>68</sup> (Ruiz 1973:33 *apud* Andreo 2013:166).

Em texto de 1975, Leonardo Boff, por sua vez, nos dá ainda uma ideia maior da compreensão do termo “libertação” que acabou por predominar na Teologia da Libertação:

A consciência aguda dos mecanismos que mantém a América Latina no subdesenvolvimento como dependência e dominação levou a falar em libertação. Esta categoria libertação, correlativa com a outra *dependência*, articula uma atitude nova no afrontamento como problema do desenvolvimento. [...] A categoria libertação implica uma recusa global do sistema desenvolvimentista e uma denúncia de sua estrutura subjugadora. Urge romper com a rede de dependências (Boff 1980:17).

Há de se mencionar, entretanto, que Gutiérrez, décadas mais tarde, na introdução à edição comemorativa de 20 anos de seu livro *Teologia da Libertação – perspectivas*, critica a teoria da dependência “tão usada nos primeiros anos de nosso encontro com a realidade latino-americana”, dizendo que “resulta hoje – pese as suas contribuições – uma ferramenta curta por não ter suficientemente em conta a dinâmica interna de cada país, nem a vastidão que apresenta o mundo pobre” (Gutiérrez 1988:71 *apud* Sung 2008:44-5). Crítica essa compartilhada também por Libânio (*apud* Andreo 2013:102), ao recordar que já a partir da década de 1970 começaram a surgir “as primeiras ressalvas e críticas à teoria da dependência no campo da Sociologia, pouco depois acompanhadas por alguns teólogos”. Críticas que “incidiam, principalmente, sobre sua redução explicativa e a um esquematismo estrutural econômico que apontava apenas para fatores externos” (Andreo 2013:102).

## Os três passos do método

De acordo com os irmãos Boff (1998:41), o primeiro passo para a teologia é essencialmente pré-teológico. Ou seja, trata-se de “participar, de algum modo, no processo libertador; de estar comprometido com os oprimidos” (*Idem*), já que sem “essa pré-condição concreta, a Teologia da Libertação vira mera literatura” e palavras

---

<sup>68</sup> “Segundo Enrique Dussel, o termo 'herodiano' foi inicialmente empregado por Toynbee e posteriormente tornou-se usual no pensamento cristão latino-americano para designar as oligarquias opressoras nacionais, que não possuem apoio popular e são respaldadas pelo 'império internacional do dinheiro'.” (Dussel *apud* Andreo 2013:166).

como “pobre, opressão, revolução, sociedade nova se reduzem a meras palavras que se podem encontrar em qualquer dicionário” (*Ibidem*:41-2).

Ou seja, para que a Teologia da Libertação faça sentido, faz-se necessário buscar conhecer criticamente, no nível sócio-analítico, os mecanismos produtores da miséria, visto que, como disseram alguns bispos reunidos na Conferência do Celam, em Puebla, em 1979, “ao analisarmos mais a fundo tal situação, descobrimos que essa pobreza não é uma etapa transitória e sim *produto* de situações e estruturas econômicas, sociais e políticas, que *dão origem* a este estado de miséria” (Boff e Boff 1985:13).

Isso estabelecido, a elaboração da Teologia da Libertação se processa em três momentos fundamentais, os quais correspondem aos três tempos do conhecido método pastoral: “ver, julgar e agir”. Isto é, correspondem a três mediações<sup>69</sup> principais: a mediação sócio-analítica (ver), a mediação hermenêutica (julgar) e a mediação prático-pastoral (agir) – que são resumidas da seguinte forma pelos irmãos Boff (1998:44-5)<sup>70</sup>:

- 1) a *mediação sócio-analítica* olha para o lado do mundo do oprimido. Procura entender por que o oprimido é oprimido;
- 2) a *mediação hermenêutica* olha para o lado do mundo de Deus. Procura ver qual é o plano divino em relação ao pobre e;
- 3) a *mediação prático-pastoral*, por sua vez, olha para o lado da ação e tenta descobrir as linhas operativas para superar a opressão de acordo com o plano de Deus.

A mediação *sócio-analítica* (ver), por sua vez, apresenta três níveis de consciência da realidade com três formas de ação correspondentes sobre ela:

- 1) o *empirismo*: fatos » consciência ingênua » assistencialismo; alguém se impressiona com os graus de pobreza existente em nossa população; elenca os fatos gritantes e se escandaliza face a eles. Não transcende esta dimensão dos fatos, não vai às causas mais profundas, geralmente invisíveis;
- 2) o *funcionalismo*: conjuntura » consciência crítica » reformismo: esta posição analítica já vê os fatos interligados entre si, formando uma conjuntura; a sociedade é como um corpo no qual existem muitas funções que devem trabalhar organicamente, criando a harmonia social. Havendo disfunções, como é o caso do fosso demasiadamente grande entre ricos e pobres, deve-se criar reformas ou desenvolver a parte menos desenvolvida ou subdesenvolvida até a recuperação do equilíbrio social; e

---

<sup>69</sup> Diz-se “mediações” porque representam meios ou instrumentos de construção teológica.

<sup>70</sup> Embora o subcomandante Marcos não seja ele um adepto da Teologia da Libertação, ao responder uma pergunta quanto às origens de sua rebelião pessoal, ele descreve um caminho semelhante: “É um processo... você começa a dar passos – primeiro, interessando-se por uma situação; depois, adquirindo a compreensão de que existe injustiça, para, então, passar a tentar entender as origens dessa injustiça... Você começa ajudando de pequenas formas, dando passos lógicos” (McCaughan 1995:36 *apud* Henck 2007:23).

3) o *estruturalismo-dialético*: estrutura » consciência crítica radical » libertação; esta postura analítica não se contenta em ver a conjuntura; desce mais profundamente na análise e detecta a estrutura global do sistema como ele organiza nossa sociedade em moldes capitalistas; [...] Falamos em estruturalismo porque a análise assenta na consideração da estrutura que subjaz às conjunturas e aos fatos concretos. Estes só são adequadamente compreendidos se apreendermos a estrutura capitalista de nossa sociedade. Dizemos ainda estruturalismo *dialético* porque entre os que detêm o capital e os demais possuidores da força de trabalho vigora uma interação difícil e conflitiva porque os interesses não são convergentes. No jogo destas forças se entende a constituição, evolução e manutenção deste tipo de sociedade que é a nossa. A consciência que capta estas articulações se chama crítica radical. É radical não porque é, emotivamente, polarizada, mas porque vai às raízes da questão. A terapia apresentada por esta consciência crítica radical não é a reforma do sistema; isto implicaria apenas em fazer um curativo na ferida sem perceber o foco gerador da enfermidade (Boff e Boff 1985:14-7).

Por meio da mediação *sócio-analítica* (ver), se postula uma nova forma de organizar a sociedade, sob outras bases; “não mais a partir do capital em mãos de alguns, mas a partir do trabalho de todos, com a participação de todos nos meios e bens de produção e nos meios de poder; [aqui] fala-se de libertação” (Boff e Boff 1985:17). De forma que a “Teologia da Libertação arranca deste tipo de leitura da realidade social, crítico-radical e dialético-estruturalista”, que a faz “ver os mecanismos *permanentes*, produtores de pobreza e marginalização” (*Idem*).

Já o segundo passo, o da *mediação-hermenêutica* (julgar), é aquele em que são elaborados os critérios teológicos com os quais o texto sócio-analítico (a realidade) vai ser lido – tendo em mente que “hermenêutica é a ciência e a técnica da interpretação mediante a qual nos habilitamos a compreender o sentido original de textos (ou realidades) não mais compreensíveis *imediatamente* pelos homens de hoje” (*Idem*)<sup>71</sup>. Isto é, o desafio aqui para os adeptos da Teologia da Libertação é tentar encontrar resposta à seguinte pergunta: “O que Deus nos tem a dizer com os problemas sociais captados adequadamente pela racionalidade científica?” (*Idem*).

Já o terceiro e último passo, o da *mediação prático-pastoral* (agir), trata-se de traduzir em ação concreta o que foi visto e julgado anteriormente. Seria o “como fazer?” É neste último nível que as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) exercem uma relativa autonomia, por estarem mais coladas aos problemas da libertação e à urgência de se fazer opções concretas e propor soluções bem definidas devido à sua natureza de base.

---

<sup>71</sup>“A hermenêutica libertadora lê a Bíblia como um livro de vida e não como um livro de histórias curiosas. Busca-se nela o sentido *textual*, sim, mas em função do sentido *atual*.” (Boff e Boff 1998:59).

Em síntese, a Teologia da Libertação tenta, assim, “articular uma leitura da realidade a partir dos pobres e no interesse da libertação dos pobres: em função disto aciona as ciências do homem e da sociedade, medita teologicamente e postula ações pastorais que ajudem a caminhada dos oprimidos” (*Ibidem*:20-1).

Neste sentido, o teólogo chileno Pablo Richard (2006:65), que define a Teologia da Libertação “como uma reflexão sobre a fé vivida no interior de uma prática de libertação”, diz que esse encontro entre fé e prática exigiu dos teólogos da libertação duas tarefas: a de recriar as próprias fontes da fé e a de discutir uma teoria política que permitisse pensar a prática de forma criativa – um contexto que beneficiou o diálogo marxismo/cristianismo, segundo ele, um diálogo não tão difícil, pois “não era um diálogo com o marxismo enquanto filosofia (materialismo dialético), nem com o marxismo como projeto político (o comunismo real), mas com o marxismo como instrumento de análise da realidade (o materialismo histórico)”. Ou como também colocam os irmãos Boff (1998:15-6):

a Teologia da Libertação encontrou seu nascedouro na fé confrontada com a injustiça feita aos pobres. Não se trata apenas do pobre individual que bate à nossa porta e pede uma esmola. O pobre a que nos referimos aqui é um coletivo, as classes populares que englobam muito mais que o proletariado estudado por Karl Marx (é um equívoco identificar o pobre da Teologia da Libertação com o proletariado, como muitos críticos fazem): são os operários explorados dentro do sistema capitalista; são os subempregados, os marginalizados do sistema produtivo – exército de reserva sempre à mão para substituir empregados – são os peões e posseiros do campo, bóias-frias como mão-de-obra sazonal. Todo este bloco social e histórico dos oprimidos constitui o pobre como fenômeno social.

## **O uso do marxismo**

Na *mediação sócio-analítica*, o mais comum é que a Teologia da Libertação faça uso de maneira seletiva e crítica do instrumento marxista de análise. Ainda que rejeitem o materialismo dialético, os teólogos da libertação, em sua maioria, reconhecem o valor científico e político do materialismo histórico como método que permite denunciar as falsificações ideológicas do capitalismo, e dar conta das verdadeiras causas que geram o empobrecimento (Boff 1980).

De acordo com Boff e Boff (1998:50-1), os teólogos da libertação limitam-se a interrogar Marx: “Que podes tu nos dizer da situação de miséria e dos caminhos de sua superação?”. Algo nos mesmos moldes da seguinte experiência pessoal do educador Paulo Freire:

Quando muito moço, jovem, eu fui trabalhar nos mangues, nos morros de Recife, na zona rural de Pernambuco, trabalhando com favelados e camponeses,

eu confesso que fui até lá por uma certa lealdade ao Cristo de quem eu era camarada. Mas quando eu chego lá, a realidade dura do favelado, do camponês, a negação do seu ser como gente, aquele estado quase inerte de liberdade, aquilo tudo me remeteu a Marx. Quanto mais eu li Marx, eu encontrei uma certa fundamentação objetiva para continuar camarada de Cristo. Então, as leituras que fiz de Marx não me sugeriram jamais que deixasse de encontrar Cristo nas esquinas das favelas. Eu fiquei com Marx na mundialidade e a favor de Cristo na transcendentalidade (Freire *apud* Menezes Neto, 2012:8).

Ou ainda na do frei carmelita Gilvander Luís Moreira:

Karl Marx me ajudou a compreender por que os pobres sofrem tanto e a descobrir pistas de lutas para superação da pobreza. Aí, passei a ser discípulo do camponês Jesus de Nazaré e do intelectual orgânico Karl Marx. O ensinamento e a práxis do Galileu aquecem meu coração com uma utopia: lutar para construir o Reino de Deus a partir dos pobres, aqui e agora. A filosofia de Marx é óculos e colírio que me fazem ver de forma crítica a opressão que recai sobre os pobres na sociedade capitalista. Por coração (paixão), sou cristão; por cabeça (razão), sou marxista (Menezes Neto 2012:16).

De forma que, de acordo com Löwy (2000:122), o tipo de marxismo que serve de inspiração aos teólogos da libertação não é aquele “dos manuais do ‘diamat’ (materialismo dialético) soviéticos, nem o dos partidos comunistas latino-americanos. Ao contrário, eles são atraídos pelo ‘marxismo ocidental’”. Exemplo disso, aponta ele, pesa o fato de o escritor marxista mais citado na obra seminal de Gutiérrez (1971) ser Ernst Bloch, e aparece junto a “referências a Althusser, Marcuse, Lukács, Gramsci, Henri Lefebvre, Lucien Goldmann e Ernst Mandel (contraposto a Althusser por seu melhor entendimento do conceito de alienação de Marx)” (*Idem*). De forma que, desse modo,

o cristianismo da libertação, inspirado, em primeiro lugar, por considerações religiosas e éticas, demonstra um anticapitalismo muito mais radical, intransigente e categórico – já que inclui a dimensão da repulsa moral – que o dos Partidos Comunistas latino-americanos que ainda acreditavam nas virtudes progressistas da burguesia industrial e no papel histórico “antifeudal” do desenvolvimento industrial (capitalista) (*Ibidem*:126-7).

Neste sentido, basta comparar dois documentos de bispos e superiores de ordens religiosas ligados à Teologia da Libertação e o posicionamento, de então, do Partido Comunista Brasileiro. Enquanto o Partido Comunista Brasileiro explicava, nas resoluções de seu 6º Congresso (1967) que “a socialização dos meios de produção não corresponde ao nível atual da contradição entre as forças produtivas e as relações de produção”<sup>72</sup> – em outras palavras, que “primeiro é preciso que o capitalismo industrial desenvolva a economia e modernize o país, antes que possamos começar a falar de

---

<sup>72</sup> Documentos do Partido Comunista Brasileiro, Lisboa: Editora Avante, 1976, p. 71. (Löwy 2000:127).

socialismo” (Löwy 2000:127) –, os bispos e superiores das ordens religiosas do Centro-Oeste brasileiro divulgavam, em 1973, um documento intitulado “O grito das Igrejas”, com a seguinte conclusão:

É preciso vencer o capitalismo: este é o maior mal, o pecado acumulado, a raiz apodrecida, a árvore que produz todos os frutos que nós conhecemos: pobreza, fome, doença e a morte [...] Por isso, é necessário que a propriedade privada dos meios de produção (as usinas, a terra, o comércio, os bancos) seja superada. (citado por Löwy 1991:101).

E bispos do Nordeste, um outro documento ainda mais explícito, também naquele mesmo ano de 1973, “Eu ouvi os clamores do meu povo”:

A injustiça produzida por essa sociedade é fruto das relações capitalistas de produção que necessariamente criam uma sociedade de classes caracterizada pela discriminação e pela injustiça [...] Para sua libertação, a classe oprimida não tem outra alternativa se não seguir a longa e difícil estrada (a viagem já começou) que leva à propriedade social dos meios de produção. Essa é a base principal do projeto histórico gigantesco da transformação global na sociedade atual em uma nova sociedade na qual se torne possível criar as condições objetivas que permitiam aos oprimidos recuperar a humanidade da qual foram destituídos [...] O Evangelho exorta a todos os cristãos e a todos os homens de bem a se unirem a essa corrente profética (citado por Löwy 2000:127-8).<sup>73</sup>

## **A Teologia da Libertação no contexto global**

Ainda é bastante comum que a Teologia da Libertação seja circunscrita ao seu lugar de nascimento, isto é, que seja vista apenas como uma teologia regional, latino-americana. Entretanto, é preciso que se esclareça que apesar de ter surgido originalmente na América Latina, ela nasce com a pretensão de ser global (Boff e Boff 1998:125-143; Richard 2006:112-3; Comblin 1996:97-117).

Na área teológica, os irmãos Boff (1998), citavam já no ano de 1985, a sua influência nos então “três mundos” existentes – quando o “Segundo” ainda era representado pelo bloco soviético. No Terceiro Mundo, diziam eles, a Teologia da Libertação aparecia como particularmente dinâmica, não tanto por mérito próprio, mas pelo fato de o processo eclesial e social, de caráter popular, ao qual estava vinculada, expressar uma temática viva e concreta, a ponto de o seu poder maior de irradiação se confundir com a própria expressão “teologia latino-americana” (*Ibidem*:125-6). De modo que “o encontro com a Teologia latino-americana nada mais fez senão enriquecer um pensamento autóctone que já estava em curso.”

---

<sup>73</sup> “Este documento foi assinado por 13 bispos (inclusive dom Hélder Câmara), pelos superiores regionais dos franciscanos, jesuítas e redencionistas, e pelo abade do mosteiro beneditino na Bahia.” (Löwy 2000:127-8).



(*Ibidem*:129)<sup>74</sup>. Na Ásia, diziam à época, “também está em processo uma reflexão própria de libertação, especialmente na Índia, Coreia, Filipinas, Sri Lanka, Paquistão” (*Ibidem*:130-1).

No chamado “Primeiro Mundo”, diziam, já era perceptível também o despertar de seus colegas teólogos “para o confronto da fé cristã com as contradições específicas das sociedades ditas avançadas” (*Ibidem*:130). É assim que “se firmou nos Estados Unidos a Teologia Negra da Libertação, a qual tem se comprometido seriamente nas lutas pelos direitos civis dos negros daquele país” (*Ibidem*:130-1). Na Europa, sob a pressão particular da Teologia latino-americana, despontava, à época, a “Euro-Teologia da Libertação”, especialmente viva na Espanha.

A Teologia Europeia da Libertação está tentando refletir a questão das responsabilidades do Primeiro diante do Terceiro Mundo e os problemas dos “novos pobres” da sociedade industrial avançada: os jovens drogados, os anciãos aposentados, os trabalhadores estrangeiros, etc., sem falar ainda das Teologias articuladas com o movimento ecológico e o antinuclear (*Ibidem*:130).

Falavam também da influência significativa, em todo o “Primeiro Mundo” de então, da Teologia Feminista de Libertação, produzida pelas próprias mulheres teólogas – uma teologia que entende a libertação feminina como uma dimensão integrante da libertação integral<sup>75</sup> e estava “se dando cada vez mais conta da estreita ligação existente entre opressão sexual e opressão econômica e, por isso, da força de um movimento feminista de conteúdo popular e de classe” (*Ibidem*:131)<sup>76</sup>.

Por último, quanto a possíveis desenvolvimentos ou influências em termos da Teologia da Libertação no Bloco Socialista, ou no “Segundo Mundo”, como era chamado, os irmãos Boff apenas ressaltam – diante de um certo isolamento que o bloco mantinha em relação ao mundo Ocidental e ao seu posicionamento próprio quanto a atividades religiosas nos territórios sob o seu domínio –, terem ouvido alguns ecos, “como o do bispo ortodoxo da URSS Filarete, que, a propósito do Documento

---

<sup>74</sup> Na época em que os irmãos Boff (1998:129) escrevem suas impressões, em 1985, “em países como o Zaire, a Tanzânia, Gana e África do Sul, a teologia africana de libertação se encontra[va] bem implantada. No último país citado, possui[a] particular vigor a Teologia Negra da Libertação e a 'Teologia Contextual', ambas profundamente comprometidas nas lutas contra o *apartheid*”.

<sup>75</sup> O que está em jogo quanto à “libertação integral” na perspectiva da Teologia da Libertação é a compreensão de que não são dois mundos separados, o que vivemos na Terra e o que possa existir nos Céus. Para a Teologia da Libertação, eles são um só, sendo que o dos Céus já se encontra presente na Terra, sendo construído pelos próprios homens ao escreverem sua história, principalmente por meio das lutas que tenha o oprimido como protagonista. Estas é que conduzem, de acordo com teólogos da libertação, gradativamente à chegada do Reino de Deus, que já teria o seu início na Terra.

<sup>76</sup> “Ademais, trata-se de superar acentos machistas da Teologia tradicional e de pensar a totalidade da fé também a partir da ótica feminina.” (Boff e Boff 1998:131).

romano sobre a Teologia da Libertação<sup>77</sup>, afirmou que Roma tem medo da Teologia da Libertação porque tem medo do socialismo” (*Idem*).

No sentido de que, mais do que ser fonte ou foco de irradiação da Teologia da Libertação, a Teologia latino-americana é “um modesto catalisador e um relativo dinamizador dessa corrente universal” (*Idem*).

Contudo, até ser incorporada, em sua inspiração central, por toda a Teologia, a Teologia da Libertação só pode aparecer como uma corrente particular, designada como é, contradistinta (*sic*) de outras correntes e com caráter programático. Mesmo assim, ela está aberta a toda Teologia e sabe que seu destino final é desaparecer como Teologia particular para se tornar Teologia sem mais” (*Ibidem*:133-4).

Passados cerca de 30 anos desse contexto, o arcebispo alemão dom Gerhard Ludwig Müller, que por um tempo sucedeu Ratzinger na posição de prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, viria a reconhecer que a “Teologia da Libertação é Teologia Católica” (Costadoat 2012) em ambos os sentidos, o de pertença à Tradição Católica e o de ser uma teologia “universal”<sup>78</sup>.

O movimento eclesial teológico da América Latina, conhecido como “Teologia da Libertação”, que depois do Vaticano II encontrou eco em todo o mundo, deve ser considerado, na minha opinião, entre as correntes mais significativas da *Teologia Católica* do século XX (Müller 2014).

## A perseguição

Também é comum associar a perseguição aberta à Teologia da Libertação a partir do papado de João Paulo II (1978-2005). Mas, talvez, devamos retroceder até o ano de 1972 para estabelecê-lo como marco inaugural de ataques mais consistentes contra ela. Mais especificamente à realização da XIV Assembleia ordinária do Celam, que aconteceu na cidade de Sucre (Bolívia), entre os dias 15 e 23 de novembro,

na qual um grupo conservador, impulsionado pela nomeação a secretário-geral do Celam do então bispo auxiliar de Bogotá (Colômbia) Alfonso López Trujillo, assumiu o controle do Celam e de suas instituições, que desde a Conferência de Medellín se orientavam por linhas de pensamento socioteológicas renovadoras (Andreo 2013:99-100).

Os irmãos Boff (1998:121) também creditam à figura de Trujillo lugar de destaque na reação negativa à Teologia da Libertação. Além dele, lembram ainda de Roger Vekemans, com seu instituto Cedral e sua revista *Tierra Nueva*, e de Boaventura

---

<sup>77</sup> Filarete refere-se ao documento “*Libertatis nuntius* – uma instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação”, de 1984.

<sup>78</sup> A palavra grega “católica” significa universal.

Kloppenburger, ex-diretor do Instituto Pastoral de Medellín e bispo auxiliar de Salvador, na Bahia, no início dos anos de 1980. Em 1985, Trujillo viria a “denunciar” inclusive que “o emprego indiscriminado da análise marxista está em vias de desequilibrar e fazer desmoronar a estrutura eclesial” (Löwy 1991:90).

Em 1979, por ocasião da conferência episcopal latino-americana de Puebla, assiste-se a uma verdadeira tentativa de retomada de poder:

a Celam, organizadora do encontro, interditou aos teólogos da libertação a sua participação na conferência. Entretanto, eles estarão presentes na cidade de Puebla e, por intermédio de certos bispos, exercem uma influência real sobre os debates; o compromisso resultante será resumido pela célebre fórmula da opção preferencial pelos pobres – suficientemente geral para que cada corrente pudesse interpretá-la à sua maneira (Ibidem:44).

Fora da Igreja, a percepção de que algo estava saindo fora do controle dos Estados Unidos já vinha de 1969, quando Rockefeller, enviado pelo presidente Nixon à América Latina, declarou em seu relatório que a Igreja do continente estava se transformando numa “força aplicada à mudança, inclusive revolucionária, se necessário”. À análoga conclusão chegou em 1972 o relatório da Rand Corporation, feito a pedido do Departamento de Estado dos Estados Unidos” (Boff e Boff, 1998:138).

A partir daí, surgiram ainda mais dois documentos relevantes nesse contexto, conhecidos como Santa Fé I e II. O primeiro, de 1980, mas só publicado em 1982, elaborado por assessores do presidente Reagan, em que se afirma explicitamente que “a política externa americana deve começar a contra-atacar<sup>79</sup> (e não apenas a reagir contra) a Teologia da Libertação” (*Idem*). E um segundo, redigido em 1988, pela mesma equipe de “especialistas” que continua a apontar a Teologia da Libertação como uma força “a serviço do comunismo”.

Na esteira das preocupações dos Estados Unidos, o próprio Vaticano, agora sim, já sob o comando de João Paulo II também publica dois documentos. Um primeiro, em 1984, o “*Libertatis nuntius* – uma instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação”, “exarada sob a responsabilidade do prefeito e do secretário da Congregação para a Doutrina da Fé, com data de 6 de agosto de 1984” (*Ibidem*:122). E um segundo, publicado na data de 22 de março de 1986, o “*Libertatis Conscientia* – sobre a liberdade cristã e a libertação”, também assinado pelo então cardeal Joseph

---

<sup>79</sup> Fundou-se nos EUA, a partir de então, o Instituto Religião e Democracia (IRD) com o objetivo de abrir uma guerra ideológica contra a Teologia latino-americana da Libertação, sendo que uma das análises feitas por um teólogo católico desse instituto chega a afirmar que “os acontecimentos no Irã e na Nicarágua começaram a mostrar aos analistas políticos que há um perigo, quando fazem seus cálculos, de omitir o fator religioso, especificamente as ideias dos teólogos” (Boff e Boff 1998:138-9).

Ratzinger, prefeito, à época, do uma vez chamado tribunal da Santa Inquisição.

Em setembro de 1984, Boff é condenado a um ano de “silêncio obsequioso”, após interrogatório conduzido por Ratzinger, em virtude de o então teólogo franciscano ter lançado, em 1981, nas palavras do sociólogo Michael Löwy (1991:44), “um verdadeiro paralelepípedo na poça”, ao denunciar em seu livro *Igreja, Carisma e Poder*

o sistema autoritário de poder dentro da Igreja, a intolerância e o dogmatismo de instituições como a [própria] Santa Congregação para a Doutrina da Fé (ex-Santo Ofício, responsável pela Inquisição), 'o culto cristão pela personalidade dos papas' e o oportunismo da Igreja-instituição face aos vencedores, quaisquer que eles fossem (*Idem*).

À época, Boff foi obrigado a sentar-se na mesma cadeira em que Galileu Galilei havia sentado 400 anos antes. E escutou de Ratzinger as seguintes palavras:

Eu conheço o Brasil, aquilo que vocês fazem nas Comunidades Eclesiais de Base não é verdade, o Brasil não tem a pobreza que vocês imaginam, isso é a construção da leitura sociológica, ideológica, que a vertente marxista faz. Vocês estão transformando as Comunidades Eclesiais de Base em células marxistas (Netto Rodrigues 2007)

Dom Paulo Evaristo Arns<sup>80</sup>, que o acompanhava no tribunal, retrucou a Ratzinger, referindo-se justamente ao “Libertatis nuntius – uma instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação” que havia saído dias antes e a condenava. Arns disse:

Cardeal Ratzinger, lemos o documento e ele é muito ruim. Não o aceitamos porque não vemos os nossos teólogos dizendo e pensando o que o senhor diz da Teologia da Libertação. Se quero construir uma ponte, chamo um engenheiro, e o senhor, para construir a ponte, chamou um gramático, que não entende nada de engenharia (*Idem*).

Gustavo Gutiérrez, por sua vez, tecnicamente nunca foi objeto de um processo, mas, como ele próprio diz de forma irônica, foi objeto de um diálogo, mesmo que tenha tomado conhecimento dele quando este já se havia iniciado (Castagnaro 2013). Löwy (1991:94) comenta que, em 1984, em seguida às críticas do Vaticano, Gutiérrez parece recolher-se a uma posição menos exposta, reduzindo a convergência da Teologia da Libertação com o marxismo, cujas conexões vinha explorando e desenvolvendo, a um mero encontro entre teologia e ciências sociais.

Por outro lado, Pablo Richard (2006:32-3) lembra que “o papa João Paulo II concede ao Opus Dei, aos Legionários de Cristo e a outros movimentos similares uma

---

<sup>80</sup>Indiretamente, dom Paulo estará ligado ao *Ocupa Sampa*, como veremos no último capítulo.

liderança espiritual dentro da Igreja em âmbito mundial”. De acordo com o teólogo chileno, que foi aluno de Comblin,

não há dúvida de que essas organizações não assumem o Espírito e a teologia do Concílio Vaticano II. São como anti-Medellín, sua opção preferencial não é pelos pobres, mas pelas elites econômicas e políticas do mundo rico. Seu modelo de Igreja é claramente de cristandade, articulado pela relação Igreja-Poder (*Idem*).

De maneira que a liderança espiritual e pastoral de seu papado deixa de ser a dos grandes teólogos do concílio, a da geração dos bispos de Medellín ou dos teólogos da libertação.

Todos eles são deslegitimizados, perseguidos ou marginalizados. A grande cruzada da Igreja já não é contra a pobreza e pela justiça, mas contra a Teologia da Libertação e pela defesa do poder central e único da Igreja (representado, sobretudo, pelo poder da cúria romana). (*Idem*)

Ratzinger, enquanto cardeal, chegou, inclusive, a pedir em um encontro com teólogos alemães, que esses redobrassem a vigilância quanto à Teologia da Libertação, já que em sua visão: “O marxismo morreu como ideologia, morreu como força política organizadora dos Estados, mas ele sobrevive na Teologia da Libertação, que funciona como cavalo de Troia para penetrar no meio dos pobres” (Boff 1988:38 *apud* Menezes Neto 2012:62).

Fato inegável é que, como diz Richard (2006:21), “a reforma e a contra-reforma na Igreja têm claramente um contexto econômico, social e político”. E neste contexto, obviamente, o ano de 1989 também ganha destaque como referência para assinalar uma mudança de período na Teologia da Libertação – ao qual Libânio chama de “período de revisão”.

Quanto à permanência do uso do marxismo pela Teologia da Libertação, Löwy (2000:134) observou, em 1996, que “alguns dos teólogos que, em um determinado momento, usavam categorias marxistas com frequência, hoje estão muito mais cautelosos, sobretudo desde os eventos de 1989 na Europa”. Apesar disso, diz ele, essa crise não afetou os partidários da Teologia da Libertação tanto quanto a certas correntes da esquerda cuja identidade política e ideológica estavam totalmente dependentes do modelo soviético” (*Ibidem*:204). Isso porque “como seu compromisso era com os pobres, e não com qualquer sistema de Estados, os teólogos da libertação ficaram menos desorientados e menos vulneráveis que muitos outros progressistas”

(*Idem*:204)<sup>81</sup>.

Leonardo Boff vai na mesma direção sobre o fim do socialismo no Leste Europeu – que diz não lamentar. Para Boff, de acordo com Menezes Neto, “a derrocada não representava a vitória do capitalismo e nem o fim da Teologia da Libertação como querem crer os neoliberais e o Vaticano” – a despeito de ele reconhecer “que os países de 'socialismo real' haviam eliminado a fome, o que já seria uma grande vantagem, mas [que] só a fome de pão e não a 'fome de beleza' (sonhos)” (Menezes Neto, 2012:50).

A razão para a Teologia da Libertação não ter sido tão afetada, também na visão de Boff, estaria no compromisso primeiro da teologia que seria “com os pobres e não com o tipo de socialismo implementado naqueles países, pois a Teologia da Libertação 'beberia de seu próprio poço'”:

Devemos dizer claramente que a Teologia da Libertação, desde o princípio, jamais colocou no centro de sua prática e de suas reflexões o socialismo, mas os pobres coletivos e conflituos. Somente como mediação para fazer avançar a causa dos oprimidos se ocupou com o socialismo enquanto alternativa histórica ao capitalismo. [...] Cada povo deveria construir o seu caminho para o socialismo (Boff 1993:98 *apud* Menezes Neto, 2012:50).

Seja como for, diante dessa nova realidade pós-1989, em que não se conseguia vislumbrar qual futuro a Teologia da Libertação teria, Daniel Levine, cientista político especialista em religião e política na América Latina, ponderou em texto de 1995:

Obituários da Teologia da Libertação existem em quantidade [...] Mas tais obituários são prematuros. Eles fazem uma leitura errônea da situação atual, e refletem uma falta de compreensão do que significou e ainda significa a Teologia da Libertação. A própria Teologia da Libertação é retratada em termos estáticos, e seu “sucesso ou fracasso” é associado intimamente com o destino, a curto prazo, de movimentos ou regimes. Mas a Teologia da Libertação é qualquer coisa, menos estática: tanto suas ideais como a expressão delas em grupos e movimentos evoluíram substancialmente com o passar dos anos. De qualquer forma, é um erro confundir a Teologia da Libertação com a própria libertação. Isso distorce o verdadeiro significado da mudança religiosa e política na América Latina e dificulta o entendimento do legado que essas mudanças provavelmente deixarão (Levine 1995:105-6 *apud* Löwy 2000:204-5).

Enquanto Comblin foi profético:

Alguns falaram de crise da Teologia da Libertação. Há crise quando uma instituição ou um processo é questionado por novas circunstâncias e claramente deixa de responder às expectativas dos novos tempos. Esse não é o caso da Teologia da Libertação. Não ficou abalada pelos acontecimentos da última década. Alguns achavam que a queda do socialismo provocaria uma desintegração da Teologia da Libertação. Mas o socialismo não era nenhum

---

<sup>81</sup> Apesar de a derrota eleitoral da FSLN nas eleições de 1990 na Nicarágua ter sido um golpe terrível, como vimos, também para dom Samuel Ruiz, porque a Revolução Sandinista tinha se tornado um poderoso exemplo que inspirou toda uma geração de militantes cristãos (Löwy 2000:204).

elemento fundamental. As teses da Teologia da Libertação permanecem todas, independentemente do destino das sociedades socialistas (Comblin, 1996:352-53).

Isso posto, a pergunta que fica, afinal, é: “Seria o movimento zapatista, mesmo que por caminhos inesperados, o principal responsável por levar adiante as teses ainda vivas da Teologia da Libertação diante da sua não-aceitação por parte do Vaticano? Mesmo que ela não tenha assumido, no caso de Chiapas, cores “marxistas” nas mãos de dom Samuel Ruiz?

– Então, e na direção oposta ao que geralmente lhe é atribuído, o senhor não teve contato com o marxismo, nem com o mundo comunista na sua época de estudante, nem tampouco como bispo no imediato pós-concílio?

Absolutamente. E até a data de hoje...<sup>82</sup>

### 1.2.2 Uma Teologia da Libertação não-marxista em Chiapas

Em *Teologia da Libertação e Cultura Política Maia Chiapaneca*, Andreo (2013) procura explicar o surgimento dos zapatistas tanto a partir da análise das características peculiares que a Teologia da Libertação assumiu nessa região quanto pela relevância que teve o *Primer Congreso Indígena de Chiapas Fray Bartolomé de las Casas*, realizado em San Cristóbal de Las Casas, em 1974 – que se caracterizou, sobretudo no ideário sociopolítico, pelo incentivo à busca por autolibertação econômica, étnica e religiosa (*Ibidem*:51). De acordo com Andreo (*Ibidem*:50), esses, de fato, seriam os “fatores essenciais para a formação do EZLN da maneira como ele se mostrou ao mundo a partir de primeiro de janeiro de 1994”<sup>83</sup>.

Contrariando Marcos, que defende que, até o ano de 1983, quando da chegada do agrupamento urbano da FLN na região para fundar o exército zapatista, as comunidades indígenas viviam fechadas em si mesmo (*Gennari 2002:67*), não havendo comunicação entre as diferentes etnias da região, Andreo defende que tal ruptura se deu, de fato,

no *Primeiro Congreso Indígena de Chiapas Fray Bartolomé de Las Casas*, em decorrência da percepção de interesses comuns entre as comunidades das quatro etnias (todas de ascendência maia) que participaram do congresso: *Tzetal, Chol, Tojolabal e Tzotzil*, as mesmas etnias que entraram em contato com o grupo urbano e se tornaram a base do EZLN (*Idibem*:34).

Tal Congresso, que a princípio havia sido pensado pelo governo do estado como forma de celebrar os 500 anos de nascimento do Frei Bartolomeu de las Casas, aconteceu de 13 a 15 de outubro de 1974, sob o sugestivo lema “Igualdade na Diversidade”, e foi transformado por dom Samuel Ruiz em um fórum social e político com alto grau de representatividade.

Graças à realização de assembleias locais, regionais e por etnias (modelo que logo retomou o EZLN)<sup>84</sup> conseguiu-se que os 2.000 delegados das quatro etnias

---

<sup>82</sup> Fazio (1994:66).

<sup>83</sup> Detalhe: os 20 anos que separam o Primeiro Congresso Indígena (1974) e o levante zapatista (1994) se encaixam perfeitamente com o “katun” (século de 20 anos no antigo calendário maia) (Mestries 2001:133).

<sup>84</sup> E que notadamente também se vê adaptado nas assembleias dos protestos anticapitalistas globais.



presentes (Tzeltal, Chol, Tojolabal e Tzotzil) expressassem o sentimento da base (mil comunidades, cerca de 4.000 pessoas) quase sem mediação, embora a participação ter sido desigual entre as etnias: forte entre os Tojolabales e Tzeltales, menor entre os Choles e minoritária entre os Tzotziles, em sua maioria sob o domínio dos caciques indígenas priistas (Mestries, 1990). Para garantir a expressão autêntica dos delegados indígenas, esses se reuniam todas as tardes para fazer acordos antes da sessão do dia seguinte com suas apresentações condensadas nas quatro línguas indígenas. (Mestries 2001:130).

Aliás, o *Primeiro Congresso Indígena de Chiapas* se dá apenas seis meses depois de um pioneiro agrupamento urbano das *Fuerzas de Liberación Nacional* (FLN), marcado por um ideário marxista-leninista” (Andreo 2013:31), denominado “Núcleo Guerrillero Emiliano Zapata (NGEZ)”, ter sido todo dizimado pelo exército, em abril de 1974<sup>85</sup>, na primeira tentativa das FLN de instalar uma célula em Chiapas (Romero 2013).

De modo que, na realidade, foram duas as tentativas feitas por agrupamentos urbanos das FLN de se instalar em Chiapas. Uma primeira, na década de 1970, que acabou fracassada muito em decorrência também de seus militantes não terem conseguido estabelecer relações com as comunidades indígenas da região, em um momento histórico em que a FLN ainda tinha como horizonte a formação de uma guerrilha em moldes similares à teoria do foco de inspiração guevarista (Andreo:32).

E uma segunda tentativa, como vimos, que obteve sucesso, que aconteceu em novembro de 1983, quando as FLN – já inspiradas pela estratégia maoísta de “guerra popular prolongada” – enviou um novo grupo à região. Desta vez, “dispostos a não cometer os mesmos erros do passado, tendo incorporado indígenas a seus quadros e visando preparar-se para uma guerra revolucionária vindoura” (*Ibidem*:32-3), com o fim de formar um exército e não mais um grupo guerrilheiro. Isso porque

acreditava-se que a estratégia maoísta empregada resultaria em uma polarização entre o Estado e a população, o que levaria a uma guerra civil, cabendo à célula chiapaneca “acumular forças em silêncio”, ou seja esperar e priorizar o estabelecimento de relações políticas com as comunidades indígenas da região, mas sem abandonar seu rígido núcleo militar, assim se preparando para quando a guerra viesse. (*Ibidem*:33).

---

<sup>85</sup> “No dia 14 de fevereiro de 1974, as FLN foram atacadas pela polícia e por militares em um dos seus principais aparelhos [*casas de seguridad*]: “A casa grande”, localizada em San Miguel Nepantla, Estado de México. [...] Na “casa grande” foram assassinados 5 guerrilheiros e outros 16 foram presos. A perseguição contra a FLN se estendeu até Ocosingo, Chiapas, onde foi atacado o campamento “O diamante” e vários membros do NGEZ foram assassinados; alguns poucos conseguiram escapar, entre eles Cesar Germán Yáñez. (Romero 2013) “Versões jornalísticas – escreve Laura Castellanos – asseguram que no meio de abril de 1974, o grupo sobrevivente encabeçado por Cesar Germán foi aniquilado pelo exército em plena selva. Seu irmão Fernando, então, trasladou-se a Chiapas e com uma brigada procurou encontrá-lo e a seu grupo sem sucesso.” (Castellanos 2008:244 apud Romero 2013).

Quanto ao sucesso dessa segunda tentativa, para sermos exatos, digamos que ele foi parcial, já que o grupo urbano que na selva chegou foi se percebendo, paulatinamente, diante de uma realidade para a qual não possuía respostas. Isso porque seus membros, uma vez lá, se depararam com indígenas, em sua grande maioria organizados em CEBs (Löwy 2000), que não visavam os seus mesmos fins (*Idem*) – visto que já haviam estado expostos, havia 10 anos, à influência da Teologia Indígena<sup>86</sup>, a configuração que a Teologia da Libertação assumiu em Chiapas.

Os *chiapanecos* tinham sido politizados por vários grupos a partir dos anos de 1970, incluindo a Igreja Católica e os maoístas. O uma vez subcomandante Daniel nos conta que “essas pessoas já eram mais ou menos formadas politicamente”. A única coisa que eles ainda não haviam recebido era instrução militar; esse era, portanto, um papel para Marcos preencher quando chegasse. (Henck 2007:62-3).

De modo que, a partir daí, não levaria muito tempo para que Marcos, “convertido” pelos indígenas, viesse a entrar em choque com a direção central da FLN, o que, por fim, levaria invariavelmente à autonomização da célula chiapaneca e à adequação do EZLN à realidade cultural indígena, tornando-se um exército a serviço das comunidades (*Idem*).

Sofremos realmente um processo de reeducação, de remodelação. Como se nos houvessem desarmado. Como se nos houvessem desmontado todos os elementos que tínhamos – marxismo, leninismo, socialismo, cultura urbana, poesia, literatura –, tudo o que formava parte de nós, e também coisas que não sabíamos que tínhamos. Nos desarmaram e nos voltaram a armar, mas de outra forma. E essa era a única maneira de sobreviver. (Le Bot 1997:131)

Assim, a tal “acusação” feita contra a Teologia da Libertação e dom Samuel Ruiz que citamos em nossa apresentação, feita pelo governo mexicano, está longe de ser infundada. De fato, afirma o padre dominicano Gonzalo Ituarte Verduzco, “se não fosse por dom Samuel, o exército zapatista não existiria” (Agren 2016) – ao ressaltar que, apesar de a diocese nunca ter proposto a criação de um exército popular, a conscientização crescente das comunidades indígenas fez com que isso acontecesse.

No mesmo sentido, nos primeiros meses após o levante, Marcos, inclusive, chegou a ser identificado erroneamente pela mídia mexicana com ao menos quatro padres diferentes da Teologia da Libertação – cimentando no público a percepção de que a Igreja Católica na região promovia uma guerra de guerrilhas contra o Estado. A princípio, acusaram Marcos de ser o padre Pablo Romo, à época coordenador do

---

<sup>86</sup> Como afirma Elio Masferrer Kan, investigador da Escola Nacional de Antropologia e História (ENAH), do México: “Em Chiapas há uma organização que evidentemente é resultado da teologia indígena, o EZLN” (Nájar 2016).

Centro de Direitos Humanos Frei Bartolomé de las Casas; depois, de ser Gerónimo Hernández López, um jesuíta que havia trabalhado em Chiapas até 1992; ou Joel Padrón, um padre destacado da diocese de San Cristóbal de Las Casas que, em 1991, havia passado 49 dias na prisão; e até mesmo Eugenio Maurer, um padre de 66 anos que andava com uma bengala (Henck 2007:214).

Até mesmo Marcos, na mensagem de condolências por ocasião da morte de dom Samuel Ruiz, a 24 de janeiro de 2011, reconhece explicitamente a sua importância assim como a da Teologia da Libertação no movimento zapatista:

Embora tenha havido muitas diferenças grandes ou pequenas, muitas vezes divergências e distância, hoje queremos em vez disso enfatizar um compromisso e um caminho que não é de um indivíduo, mas de uma corrente inteira dentro da Igreja Católica. Dom Samuel Ruiz García também preparou uma geração de cristãos empenhados no testemunho do catolicismo: foi um homem, não somente preocupado com a situação de pobreza e marginalização das populações indígenas de Chiapas, mas que também colaborou com um heroico grupo pastoral para melhorar as condições desumanas de vida e de morte de muitas pessoas. Trabalhou com grande determinação para promover a paz com justiça e dignidade dos povos indígenas de Chiapas que arriscaram e ainda arriscam a vida, a liberdade e os próprios bens por causa da prepotência do poder político”. (Pederiva 2016)

No mesmo sentido, o próprio dom Samuel Ruiz, 13 dias após o levante, chega a dizer, sem esconder o seu orgulho – ao relatar os então recentes acontecimentos em Chiapas a uma comissão do Congresso mexicano – que ele “teria sido o mais infeliz de todos os bispos do mundo, se depois de 30 anos de trabalho não tivesse se dado uma tomada de consciência e uma participação política dos laicos” (Fazio 1994:327).

Quanto a isso, é de se notar, uma vez mais, que Ruiz, autor de “*A Teologia Bíblica da Libertação*” (1975), realizou, por décadas, um trabalho de educação pastoral na região – com a ajuda dos jesuítas, dominicanos e de ordens religiosas femininas<sup>87</sup> – que impulsionou, como já citamos, uma vasta rede de 7.800 catequistas indígenas e 2.600 CEBs que foram fundamentais para a organização e capacitação política das comunidades indígenas maias que viriam a formar a base do zapatismo (Löwy 2000). Tamanha era a sua relação com os indígenas de Chiapas que eles o chamavam de “*Tatic*” ou “*J'tatik*”, “*pai*” em tzotzil.

Com dom Samuel, que assumiu o episcopado da diocese de San Cristóbal de las

---

<sup>87</sup> Como no caso da freira católica María David Espejo, conhecida como “La Chapis”, que chegou em Chiapas, em 1972, e foi colaboradora de Samuel Ruiz até a sua morte, em 2012, aos 81 anos (13 meses após o falecimento de dom Samuel). Discreta, quase invisível, a freira, a quem o governo mexicano chamava jocosamente de “Comandanta Chapis”, teve papel determinante nos processos de paz em Chiapas após o levante. (Bellinghausen 2012)

Casas, aos 35 anos, em 1959, parece repetir-se a trajetória de outros bispos da Teologia da Libertação, que na juventude foram conservadores ou anticomunistas, como nos casos de dom Hélder Câmara (que chegou a flertar com o integralismo), de dom Pedro Casaldáliga (catalão radicado no Brasil que veio de família franquista) e de dom Oscar Romero, de El Salvador, que, de acordo com Löwy (1991:85), contou mais tarde a seus amigos que havia sido escolhido arcebispo da capital San Salvador, em 1977, “porque o perceberam como aquele que seria mais apto a neutralizar os 'padres marxistas' e as CEBs”. Como comprovam a sua Exortação Pastoral de 2 de outubro de 1961 dirigida contra a Revolução Cubana, com teor fortemente anticomunista:

Por trás de uma doutrina que toma como bandeira a justiça social, o comunismo foi se infiltrando ao esgrimir a antiga arma da falsidade, da hipocrisia, do engano e da calúnia; havendo logrado que muitos vejam a foice e o martelo como um símbolo de liberdade e reivindicação social, sem que percebam o fundo vermelho de iniquidades e crimes sem conta que este destruidor do sistema impôs onde colocou sua garra opressora [...] (Ruiz García citado por Fazio 1994: 62-3).

Ou ainda o programa do seu plano pastoral composto por três aspectos: “[...] ensinar castelhano ao indígena; colocar-lhes sapatos e melhorar sua dieta” (Fazio 1994:57), como forma de combater o “embrionário, porém efetivo, avanço do protestantismo sobre as comunidades indígenas, além do ‘sorrrateiro espectro do comunismo” (Andreo 2013:81) – medidas “perfeitamente compatíveis com o assistencialismo paternalista comumente adotado pela Igreja Católica e com certas características das políticas *indigenistas* mexicanas do período” (*Idem*).

Por meio da trajetória de vida de dom Samuel, é possível entender onde se encontram as raízes de sua repulsa ao comunismo e por tabela ao marxismo ateu. Filho de pais católicos fervorosos, Samuel Ruiz García nasceu em 3 de novembro de 1924 e foi criado em ambiente de perseguição à Igreja levada a cabo pelo governo do México de então que considerava o catolicismo como algo incompatível com o Estado. A região onde vivia a sua família foi palco principal de um levante popular, a *Revolución Cristera*, que poria fim às hostilidades de ambos os lados. Seu pai, Maclovio Ruiz, foi um militante ativo do movimento sinarquista<sup>88</sup> fundado em 1937 já sob esse novo

---

<sup>88</sup> “O sinarquismo constituía-se como um amálgama entre nacionalismo radical; catolicismo com as mesmas características presentes no movimento integralista brasileiro; e defesa de um corporativismo com caracteres fascistas e apresentado como terceiro caminho entre capitalismo e socialismo. O sinarquismo condenava o nazismo e a deificação do Estado e da raça como heranças do protestantismo, ao mesmo tempo em que demonstrava simpatia pelo general Francisco Franco em razão de sua restauração da tradição católica e da hispanidade (Jean Meyer 1989 apud Andreo 2011:386).

contexto (Andreo 2011:385-6).

De 1947 a 1952, Ruiz foi à Roma estudar na Pontifícia Universidade – período que coincide “com a ascensão do anticomunismo na Igreja católica sob o pontificado de Pio XII, o papa que havia condecorado o general Franco e elogiado os esforços fascistas italianos no combate contra o ateísmo materialista” (Andreo 2011:387).

Em 1947, Pio XII convocou os militantes da Ação Católica e afirmou que a situação implicava em optar “por ou contra Cristo”, isto é, a posição oficial da Igreja romana passou a ser de que ou se era anticomunista ou se estava contra Cristo e Igreja (Fazio 1994:40 *apud* Andreo 2011:387)

Assim, ao assumir o episcopado da diocese de San Cristóbal, em 1960, Ruiz “era o reflexo da formação familiar e teológica que recebera até então, chegando a utilizar corriqueiramente pelas ruas suas imponentes vestimentas de bispo, em sinal de protesto contra as limitações legais impostas à Igreja” (Andreo 2011:388).

Como, então, pode-se explicar a sua “conversão”? “Os indígenas o convertem. Não o converte o Vaticano [...]” (Fazio 1994:78), afirma Javier Vargas, um dos pioneiros da experiência catequética na diocese de San Cristóbal no início dos anos de 1960. De modo que a sua conversão é, de fato, um *continuum*, que tem como pano de fundo um ambiente de politização crescente levado a cabo por novos atores que portam outros modelos de pensamento e ação e as circunstâncias históricas as quais é exposto – como o contato mais próximo com os próprios indígenas e com a situação de miséria em que se encontram; a chegada de João XXIII (1958-63) no Vaticano e a convocação do Concílio Vaticano II (1962-65), que, momentaneamente, colocam um freio no anticomunismo dentro da Igreja, e acabam por deixar, no seu lugar, mais marcadas as diferenças entre bispos progressistas e conservadores; e também o estímulo, como parte das orientações do *aggiornamento* da Igreja Católica proposto pelo Concílio, do uso das ciências sociais como ferramentas para a evangelização.

A princípio, Ruiz acreditava firmemente que a prática *indigenista*, que se baseava na “mexicanização” dos indígenas, era o caminho para a sua “salvação”. O *indigenismo* sustentava à época que a integração do indígena à sociedade capitalista mexicana – que vivia um processo de industrialização – devia dar-se por meio da “assistência social visando o desenvolvimento econômico e da educação *ladina*, e, sobretudo, religiosa em moldes católicos romanos, ou seja, por meio do abandono paulatino da cultura étnica nativa [...]” (Andreo 2013:111-12).

De modo que as transformações de Ruiz só começam a se dar a partir das orientações do documento *Regimini Episcoporum*, votado ainda na primeira sessão

do Concílio Vaticano II, em 1962 – um documento que propunha a descentralização da Igreja (*Idem*). Inspirado por esse documento, Ruiz cria, a partir de 1964, em conjunto com bispos mais progressistas, uma pastoral social que daria origem à *Unión Mútua Ayuda* (Umae), “que em seu ápice, em 1967, chegou a incorporar 25 dioceses e uma grande equipe de assessores em diversos ramos das ciências sociais” (*Idem*). Como relata Andreo,

neste contexto, o bispo de Chiapas, paulatinamente, foi recorrendo ao instrumental das ciências sociais – com apoio técnico da Umae – para melhor conhecer a região onde se localizava a diocese e, até mesmo, a cultura indígena, contudo motivado apenas por preocupações sociais orientadas pelo desenvolvimentismo e pelo *indigenismo* e não a partir de intenções étnico-teológicas (*Ibidem*:110).

A ruptura definitiva em sua maneira de pensar a evangelização dos indígenas viria acontecer apenas em abril de 1968, por conta do impacto causado pelo que presenciou em Melgar (Colômbia). Lá, Ruiz participou de um encontro de missionários que serviu como preparativo para a Conferência de Medellín que aconteceria no mesmo ano.

Nas conclusões do Encontro de Melgar foi afirmada a pluralidade cultural latino-americana, a valorização da história cultural (línguas, costumes, instituições, valores e aspirações) de cada povo e da diversidade cultural na Igreja Católica “[...] que se manifesta e se expressa na fé e na linguagem cultural das igrejas locais [...]” (Sarmiento 1999 *apud* Andreo 2013:115). Em outra parte, afirma-se ainda que a promoção humana por parte da Igreja não implica necessariamente a criação de instituições próprias, “mas em uma ação que ajude as comunidades indígenas a assumir sua própria responsabilidade, evitando todo paternalismo” (Conclusões do encontro em Andreo 2013:115). Inclusive com “o necessário acompanhamento de estudos apoiados nas ciências sociais, sobretudo antropológicos e linguísticos” (*Ibidem*:116).

Em Melgar, Ruiz encontrou-se com o antropólogo de origem austríaca Gerardo Reichel-Dolmatoff, que, segundo o próprio, foi quem o levou a ver que “a evangelização tal como estava sendo levada a cabo no continente, era simplesmente uma destruição de culturas e uma ação dominadora” (Ruiz citado por Andreo 2013:116-17).

[...] Dolmatoff me fez ver que as culturas indígenas [...] eram o caminhar milenar de povos para chegar a configurar uma forma de pensar, de ser, de articular-se dentro da sociedade, e que a repercussão de uma transformação, de uma modificação feita desde o exterior trazia uma reação em cadeia, destrutiva [...]. Aquela explanação me deixou aturdido, confuso [...]. Parei e perguntei ao antropólogo: ‘Nas culturas indígenas que o senhor conhece [...] a religião é algo

secundário ou fundamental?'. Dolmattof me respondeu: 'Em todas as culturas indígenas que conheço, a religião é um elemento definitivamente aglutinante de todos os fatores culturais'. [...] Fiquei com uma incógnita terrível: 'Então, que coisa era evangelizar? Era destruir culturas? [...] Por que permitiu Deus a existência de tantas culturas (*Idem*).

Por fim, as respostas para as perguntas que, a partir de então, passaram a atormentá-lo mais incisivamente encontrariam mais algumas indicações de respostas numa palestra dada por Gustavo Gutiérrez, ainda em Melgar, no dia seguinte, quando o teólogo peruano apresentou um resumo da postura missionária presente em documentos do Concílio Vaticano II, sobretudo em um documento denominado *Ad Gentes*.

[...] o *Ad Gentes* o fez reconhecer a presença de Deus já existente nas culturas antes da chegada dos evangelizadores. Foi um divisor de águas, o novo conceito de missão já não consistiria, como até então, em chegar nas comunidades e começar do zero, mas, sim, descobrir nelas os signos pré-existentes da salvação cristã (Ruiz citado por Fazio 1994:72).

Em suma, a partir daí, Samuel Ruiz assumiu que

partindo da premissa de que, uma vez que Deus quer a salvação de todos os homens, então Ele, de algum modo, está presente em todo e qualquer ser humano, e assim sendo, em vez de anunciar Cristo aos indígenas, o papel do evangelizador deve ser o de descobrir Deus encarnado na história, e consequentemente, na cultura daquelas comunidades (Ruiz citado por Andreo 2013:119).

Assim como também adquiriu a percepção de que a situação de miséria encontrada nas comunidades indígenas não era produto de algo individual,

mas sim um assunto estrutural, sistêmico e, sendo assim, qualquer tipo de assistência social paternalista e tentativa de integração à sociedade nacional mestiça e “moderna” não seriam capazes de resolver – e até mesmo poderiam agravar – as precárias condições de vida nas quais se encontravam os indígenas (*Ibidem*:121-22).

De modo que, neste instante, Ruiz atinou para a necessidade da participação da Igreja em ações sociopolíticas. E como partia do princípio que “[...] os indígenas maias não tinham consciência de sua história [...]” (Fazio 1994 *apud* Andreo 2013:97), começou a defender que era necessário conscientizá-los de sua própria história de opressão. Nesta mesma época, fincariam-se as raízes da Teologia Indígena<sup>89</sup>:

---

<sup>89</sup> A denominação “Teologia Indígena” é a que possui uso mais corrente, entretanto, “é possível encontrar denominações como Teologia Autóctone, Nativa, etc., em substituição ao termo Teologia Indígena ou Índia, o que se justifica com o argumento de que as civilizações pré-colombianas possuíam religiões com teologias, sacerdotes, ritos, práticas, etc., altamente elaborados e, com o advento da conquista e colonização, esta teologia originária sofreu um processo de hibridização com a teologia católica, contudo mantendo-se viva e, consequentemente, em constante transformação, juntamente com diversos universos culturais indígenas (também hibridizados com as culturas de

ocorriam movimentações entre agentes envolvidos com um pequeno setor eclesiástico, que possuía preocupações e interesses gerais convergentes com aqueles representados pelo Cristianismo da Libertação, [mas que] entretanto encontrava-se fortemente vinculado à realidade de diversas comunidades indígenas latino-americanas. (Andreo 2011:400).

Há ainda um acontecimento pitoresco de extrema importância para a transformação do ideário socioteológico de Samuel Ruiz. Foi em consequência de um mal-entendido “fortuito” que o bispo de Chiapas acabaria sendo um dos sete bispos de toda a América Latina convidados a discursar na Conferência de Medellín. Por haver estado em Melgar, Ruiz acabou convidado para um outro encontro preparativo para a Conferência de Medellín:

Neste novo encontro, o arcebispo Marcos MacGrath, do Panamá, que era o vice-presidente do Celam, lhe fez um resumo das intervenções e pediu que [Ruiz] as transcrevesse. Posteriormente, este texto foi atribuído a Samuel Ruiz, ignorando que as indicações eram do arcebispo do Panamá (Andreo 2013:95, nota 94).

Contudo, há de se esclarecer que Medellín, apesar de Melgar, silencia-se completamente a respeito dessa discussão paralela de valorização das culturas, já que seus debates se deram em torno da opressão de classe. E que será apenas na conferência subsequente de Puebla, no México, em 1979, que a Igreja Católica começara a dar atenção à diversidade cultural como meio para obter a igualdade social; um percurso que, por sua vez, encontrará completude somente na conferência seguinte, de Santo Domingo, na República Dominicana, em 1992.

Enfim, foi necessário que percorrêssemos a trajetória biográfica de dom Samuel Ruiz para que chegássemos às características peculiares em que se desenvolveu a Teologia da Libertação encabeçada por ele e colaboradores entre os indígenas de Chiapas que viriam a ser os zapatistas, já que, a despeito de ter sido um dos expoentes da Teologia Indígena, Ruiz, por conta de sua bagagem familiar e formação teológica, é um caso raro entre os teólogos da libertação pelo fato de nunca ter defendido o marxismo<sup>90</sup> como teoria científica na etapa de *mediação sócio-analítica* – a primeira das três etapas do método proposto pela Teologia da Libertação. Algo que também se justifica, mas não só, pela própria realidade indígena com a qual Ruiz lidava em Chiapas, que “dificultava a adoção integral de explicações que reduzissem a

---

origem europeia). Isto torna inapropriada a designação de ‘indígena’ a uma teologia de origem católica, mesmo que ‘encarnada’ em uma cultura indígena” (Andreo 2011:400-1 – nota 17).

<sup>90</sup> “Apesar de haver incorporado alguns de seus elementos característicos, [Ruiz] nunca defendeu o marxismo.” (Andreo 2011:405). O tema dominante no seu pensamento passou “a ser a encarnação da teologia nas culturas indígenas” (Andreo 2013:97).



complexidade do real aos aspectos econômico-estruturais, relegando outros, como as questões culturais” (*Ibidem*:97).

De modo que a Teologia da Libertação levada a cabo por Ruiz e colaboradores, na diocese de San Cristóbal de las Casas, mostra-se como reveladora e libertadora da consciência social e étnica dos indígenas. Primeiro,

ao diferenciar claramente o conteúdo da mensagem judeu-cristã, universal, de suas formas de expressão e ritualização impregnadas de cultura ocidental (língua, símbolos, etc.) e ao reconhecer o outro em sua dimensão humana e cultural, o indígena em sua concepção profundamente sagrada do mundo (*Idem*).

E, segundo, por ela ter se expressado “em um intenso movimento de catequização em línguas indígenas e um trabalho de promoção social, que estimularam a ajuda mútua e a convivência entre os povos indígenas dos Altos e da Selva durante os sessenta” (Mestries 2001:128).

Ao fazer isso, Ruiz fez com que a relação tradicional entre o missionário ocidental e os povos autóctones fosse invertida, de forma “que os indígenas passaram a ser representantes do Povo de Deus na terra, já que em suas culturas se encarna a mensagem de Cristo (inculturação da mensagem evangélica)” (Fazio 1994:106-111 *apud* Mestries 2001:128). Para tanto, como já mencionamos, dom Ruiz promove o desenvolvimento de uma Teologia Indígena, a partir dos indígenas e para os indígenas:

delegou muitas funções eclesiais a diáconos indígenas ou “tuhuneles”, ex-catequistas formados pela diocese, mas sem estudos de seminário e muito respeitados em suas comunidades, que põe em prática um método revolucionário: “Já não mais apenas pregam, mas colhem a palavra de Deus que vive no povo novo, a sistematizam e voltam a socializá-la (Fazio:102). [De modo que] a mensagem que se elabora neste processo interativo põe ênfase na necessidade de lutar para libertar-se da opressão, no amor à comunidade, no trabalho e na responsabilidade e desemboca na elaboração de catecismos em línguas vernáculas, onde a Bíblia e o Evangelho são “traduzidos”, não apenas nos idiomas maias, como também através dos referentes da história e da vida cotidiana das comunidades indígenas. (Mestries 2001:128).

Paralelamente a isso, Ruiz fomenta “grupos solidários e cooperativas de abastecimento, transporte, comercialização, saúde, etc.; ações que reforçaram a coesão comunitária e estimularam o trabalho coletivo, ao mesmo tempo em que se combatia o alcoolismo” (*Idem*). Nesse sentido, pesa a favor de Ruiz o fato de ele ter encontrado um cenário “virgem” para a realização de seu trabalho pastoral, a Selva Lacandona, que, como já mencionamos, desde os anos de 1950, após a fuga ou expulsão de meeiros Tzeltal de fazendas da região, transformou-se em palco de uma migração massiva, promovida pelo governo, que preferiu enviar indígenas de várias

etnias para colonizar a selva a ter de repartir entre eles terras mais valorizadas. De maneira que tal “migração massiva foi vivida por seus protagonistas como o êxodo dos judeus do Egito em direção à Terra Prometida, onde, ao final, seriam livres.” (*Ibidem*:129) – o que também fez que

as terríveis condições de vida, a falta de serviços mais elementares, o isolamento e o abandono por parte do governo favoreceram a aparição entre eles de fortes vínculos comunitários, de práticas de cooperação e de democracia direta coletiva entre os colonos e fortaleceram a consciência de sua autosuficiência econômica e de sua autonomia política em respeito ao governo. [Já que] a diocese foi a única instituição que apoiou esses grupos, que contribuiu com sua constituição em subjetividades coletivas e que os assessorou em sua luta pela regularização de sua posse diante do governo e em suas disputas pela terra com os fazendeiros criadores de gado.

De forma que para a diocese de San Cristóbal, encabeçada por Ruiz, a Selva Lacandona se transformou em “um laboratório social onde se buscava construir o reino de Deus na terra” (*Idem*); a nosso ver, nos mesmos moldes que os antigos Tzotzil, aqueles “anarquistas místicos em rebeldia” (Domínguez e Cerutti 1990), da rebelião de Chamula, cem anos antes, já haviam tentado, com a instituição daquele mercado que deveria funcionar como o embrião de “um primeiro broto de uma sociedade igualitária que pouco a pouco se estenderia sobre a terra” (*Idem*). Como se uma vez mais, baseado na concepção cíclica do tempo maia, os acontecimentos passados se repetissem neste presente, “sob outras formas e com outros participantes” (Marion 1994 *apud* Mestries 2001:133 nota de rodapé 3). No caso, desta vez, em um processo encabeçado por um bispo também em rebeldia contra a Instituição-igreja.

Do mesmo modo, há de se dizer ainda que a colonização da Selva Lacandona também implicou

na criação de novas comunidades menos corporativas, rígidas, tradicionalistas e hierarquizadas do que as comunidades de origem, porque debilitou o “costume” e produziu maiores intercâmbios e em alguns casos fusões entre indígenas de origem étnica e de comunidades distintas; e entre indígenas e colonos mestiços que também chegaram em abundância (Mestries 2001:129).

De maneira que as novas comunidades que aí se instalaram acabaram por serem “mais ‘modernas’, mais aculturadas, embora sem esquecer de suas raízes, e menos estratificadas socialmente e, portanto, mais ‘comunitárias’ e democráticas” (*Ibidem*:130).

Posto isso, cabe-nos inquirir: Que papel tiveram, portanto, dom Samuel Ruiz e a sua atípica Teologia da Libertação no “desvio” de rota que o agrupamento urbano que chegou na Selva Lacandona se viu forçado a tomar?

### 1.2.3 Do levante ao movimento social – o zapatismo e a “velha esquerda”

Os efeitos dos tanques chineses contra manifestantes no massacre da Praça da Paz Celestial, em junho de 1989; da derrubada do Muro de Berlim, em novembro do mesmo ano; e do consequente colapso do sistema socialista soviético (e de sua ideologia marxista-leninista), no ano seguinte, também são sentidos na Selva Lacandona, onde os insurgentes se organizavam em silêncio já havia seis anos.

“Tudo o que tínhamos preparado desabou. Quando ouvimos que tudo isso [a queda do Muro] estava acontecendo, falamos para nós mesmos: ‘Nós vamos perder pessoas. Elas vão começar a ir embora’” (Marcos citado por Henck 2007:125).

Até aquele momento, o EZLN se resumia a não mais do que mil combatentes escondidos na montanha e o seu contato com as comunidades indígenas era ainda bem esporádico – algo que faz com que o EZLN, a despeito do baque, não se decida de imediato a abandonar a sua orientação marxista-leninista, já que, como diz Marcos, as tropas zapatistas haviam se acostumado, através dos anos, a formular e a articular as suas ideias usando uma retórica marxista; de forma que qualquer mudança nessa linguagem teria resultado em confusão ideológica (Henck 2007:130).

Porém, 1989 marca também o ano em que o EZLN intensifica o seu contato com as comunidades indígenas e, contrariando suas expectativas, presencia um *boom* em suas fileiras. Embora os zapatistas ainda neste momento não exercessem o controle de vilarejos inteiros e nem pudessem se movimentar abertamente e livremente entre eles, Marcos nota que é justamente a partir de 1989 que a população dos povoados começa a se aproximar mais dos zapatistas; a subir as montanhas para participar de festas organizadas nos acampamentos (*Ibidem*:125).

Fato é que, após 1989, quase que da noite para o dia, a esquerda armada se depara diante de duas opções: ou “sentar-se em mesas de negociações de paz para seguir um caminho democrático ou adotar uma linha dura maoísta, reivindicando para si uma superioridade moral e ideológica em relação ao que eles entendiam como revisionismo soviético e chinês” (*Ibidem*:129).

Mas, de novo, acontece outra surpresa. Quando tudo no mundo estava dizendo não à luta armada, o contrário aconteceu nas comunidades indígenas de Chiapas.

Nesse momento foi quando mais pessoas se juntaram a nós, quando mais pessoas se uniram à milícia do Exército zapatista, quando mais cidades declararam: “Nós estamos sendo deixados sem nenhuma outra escolha”. Quando tudo internacionalmente estava dizendo não à luta armada, os

*campesinos* indígenas em Chiapas estavam dizendo sim, sim, sim. (Marcos citado por Henck 2007:133).

Isso porque, como vimos, no período que vai de 1988, com a eleição fraudulenta de Salinas de Gortari, até 1994, quando o Nafta entra em vigor, os indígenas de Chiapas se depararam, entre outras coisas, com o fechamento da agência *Inmecafé*, o que levou os mini-produtores de café da região a perderem 65% de sua renda; com a reforma do artigo 27 da Constituição, que, em antecipação a entrada do México no Nafta, tornava possível a comercialização dos seus *ejidos*; mas, principalmente, com a certeza de que qualquer mudança pelo voto já não era mais uma opção.

De modo que, por mais que Marcos, segundo o próprio, tentasse dissuadir os quadros de ranking mais baixos da ideia de se pegar em armas, apontando para os nada animadores sinais que vinham da arena internacional, eles respondiam que não queriam saber o que estava acontecendo no resto do mundo. “Nós estamos morrendo e nós temos que perguntar ao povo. Você mesmo não fala que devemos fazer o que o povo diz? [...] Bom, perguntemos a ele” (Marcos citado por Henck 2007:133).

Fato é que, frequentemente, o recrutamento para as fileiras zapatistas se dava através de membros de família e por linhas de parentesco, até o momento em que comunidades inteiras se tornassem zapatistas. “Isso fazia com que os guerrilheiros pudessem abordar as comunidades diretamente e se movimentassem livremente entre elas” (Henck 2007:133).

De forma que, ao passo que as comunidades e o EZLN interagiam, eles eram forçados a se adaptarem para se encaixarem um com o outro. Como coloca Marcos: “Aí, começou o processo de transformação do EZLN, de um exército de vanguarda revolucionária para um exército de comunidades indígenas, um exército que é parte de um movimento de resistência indígena”. (*Ibidem*: 134)

Como esperado, tal aproximação entre o EZLN e as comunidades não foi suave, ainda mais tendo em conta que muitas delas já haviam sido politicamente formadas por meio de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

Quanto a isso, Marcos assume que “houve uma certa quantidade de choques enquanto fazíamos o ajuste de nossa maneira ortodoxa de ver o mundo em termos de ‘burgueses e proletários’ a concepções democráticas coletivas das comunidades e a sua visão de mundo” (Marcos citado por Henck 2007:134). De maneira que, uma vez que o EZLN se aproxima mais das comunidades,

ele não pode mais tomar decisões sem antes avisar as comunidades sobre o que tem que ser feito; e por meio de um lento processo nós acabamos pedindo

permissão a elas. Aí, é quando a colisão aconteceu e a organização político-militar parou de tomar decisões verticalmente e começou a tomar decisões coletivas horizontalmente. Esta foi a primeira derrota do EZLN [...] e isso foi entre 1990-1991. (Marcos citado por Henck 2007:134)

Tal “derrota” acaba por surtir o efeito que o EZLN esperava há anos: uma leva massiva de indígenas se une às fileiras do EZLN. O que leva Marcos a reconhecer: “Nós acertamos em cheio quando nos *rendemos*, quando dissemos que seria melhor fazer o que eles diziam. Esse é o momento em que o EZLN se espalha e cresce explosivamente” (Marcos citado por Henck 2007:135).

Assim, não restam dúvidas de que, ao buscar o contato com as comunidades indígenas, o EZLN sofre um processo de “aculturação” ao universo sociocultural e político das comunidades maias de Chiapas. E de que, ao terem sua ideologia permeada pelas demandas e pela concepção política dos indígenas, os guerrilheiros acabam sendo “reeducados” pelas comunidades, de forma que “a democracia direta por assembleias, os acordos, a vigilância sobre as autoridades, a renovação de mandatos, enfim, o ‘mandar obedecendo’ [...] deu fim ao centralismo democrático [marxista-leninista]” (Mestries 2011:138).

Isso altera substancialmente o caráter da “revolução” que o EZLN tinha em mente:

Foi uma espécie de tradução enriquecida da transição política. A ideia de um mundo mais justo e tudo o que implica o socialismo, mas digerido e nutrido de elementos humanitários, éticos mais que propriamente indígenas. A revolução torna-se uma questão essencialmente moral. Ética. Mais do que uma questão de repartição da riqueza ou de expropriação dos meios de produção, a revolução representa a possibilidade de dignidade para o ser humano. A dignidade torna-se uma palavra muito importante e esta ideia não vem de nós<sup>91</sup>, do grupo urbano, mas das comunidades. A revolução se volta à garantia de que a dignidade exista e seja respeitada. (subcomandante Marcos citado por Le Bot 1997:128).

De modo que nos parece claro que aí se encontra a fonte de origem da busca pela *dignidade*, tão repetida e enfatizada no discurso zapatista. Ou seja, no contato das comunidades indígenas com uma Teologia da Libertação, que parte de elementos indígenas, sem se restringir a eles, com o intuito de relacioná-los com uma realidade mais ampla de exclusão, que atinge não apenas as próprias comunidades indígenas. E, que, por isso, estará presente também como um *master frame* nos protestos anticapitalistas globais. Já que “o discurso da Teologia da Libertação, que manejava

---

<sup>91</sup> Vem da Teologia da Libertação.

esses temas e insistia na dignidade do Outro, do indígena, se funde, então, com o discurso marxista da guerrilha” (Mestries 2001:137).

Nesse confronto inevitável para as aspirações do EZLN, o próprio EZLN se transforma e, a partir daí, deixa de se conceber enquanto uma vanguarda iluminada, típica da “velha esquerda”, que vem trazer “a verdade” para uma massa de ignorantes.

Nós nos dirigíamos a um movimento indígena que não estava esperando um salvador; ao contrário, carregava toda uma tradição de luta, uma grande experiência; era um movimento muito resistente, muito inteligente, ao qual nós servíamos de braço armado, por assim dizer [...] Quando o EZLN se vincula às comunidades, torna-se mais um elemento de toda essa resistência, sofre o contágio indígena e se subordina às comunidades, os povos se apropriam dele e inclusive tomam a sua direção. (Le Bot 1997:129-30)

De maneira que, ao termos como base um processo marcado pela aprendizagem com o “outro” indígena, torna-se também bastante crível a hipótese de Andreo que fala de uma original *cultura política maia chiapaneca*<sup>92</sup>, que “combina características da Teologia da Libertação com a cultura-étnica e a cosmovisão das comunidades mais de Chiapas” (Andreo 2013:296). De modo que o EZLN deve ser pensado, por fim, como um fruto:

que somente pôde nascer porque a célula chiapaneca da FLN, além de sua peculiar predisposição ao diálogo e, provavelmente, à aprendizagem com o “outro” indígena, encontrou um solo fertilizado por um processo de revalorização étnica e conscientização política fortalecido e ordenado por um Congresso Indígena (e por subsequentes movimentos indígenas), entretanto desencadeado pela Teologia da Libertação em suas indumentárias típicas de Chiapas, que foram escolhidas pelas opções tomadas por um bispo postado ante a inesperada descoberta de um complexo universo cultural e teológico diante de si, universo este que não se adequava às visões de mundo orientadas tanto pelos vestígios de sua formação familiar e teológica que insistiam em emergir sorrrateiramente, quanto por determinadas orientações ligadas ao ideário marxista, que predominavam no ambiente “cristão libertário” no qual havia se inserido e puderam ser parcialmente relegadas por essa não adequação de suas explicações estritamente econômico-estruturais à realidade sociocultural maia de Chiapas (*Ibidem*:296-97).

Isso posto, não é de se admirar, portanto, que o mesmo EZLN, que mostrou “uma grande capacidade de assimilação da visão de mundo e práticas sociais das comunidades indígenas, do discurso da teologia da libertação” (Mestries 2001:138-139) também seja capaz de assimilar tantas outras, como as

das organizações civis que o apoiaram depois do 1º de janeiro, de amplas

---

<sup>92</sup> Segundo o historiador Jean-François Sirinelli (1998:414 *apud* Andreo 2013), cultura política é “um conjunto de representações que une um grupo humano no plano político, isto é, uma visão de mundo partilhada, uma leitura comum do passado, uma projeção no futuro vivida em conjunto. É o que conduz, no combate político cotidiano, à aspiração desta ou daquela forma de regime político e de organização sócio-econômica ao mesmo tempo as normas, crenças e valores partilhados”.

camadas marginalizadas da sociedade urbana e da juventude, das mulheres [...] e finalmente do discurso antiglobalização neoliberal dos novos movimentos-redes internacionais que agrupam ecologistas, sindicalistas, camponeses e ONGs, sobretudo, nos países desenvolvidos (*Idem*).

Ainda mais quando esse mostrou-se ser um caminho de mão dupla, já que, após uma breve desorientação do exército mexicano, “a fraqueza militar do movimento foi rapidamente revelada; e o seu fracasso em desencadear insurreições armadas em outros lugares do México tornou-se evidentemente claro” (Tarrow e McAdam (2005:144). O que fez com que o EZLN tivesse que escolher “entre recuar para um isolamento armado na floresta ou se engajar em algum tipo de apelo a um público mais amplo” (*Idem*). E, como a sua decisão foi pela segunda opção, a de deixar a sua imagem de guerrilha para assumir uma de movimento da sociedade civil global (*Idem*), o, agora, movimento zapatista passa necessariamente a depender do respaldo de uma aliança internacional para sobreviver e continuar a sua luta, que, por sua vez, passa a não se restringir mais a Chiapas.

*“O zapatismo se transformou em uma ferramenta que pode ser usada por todas as rebeldias que navegam no mar da globalização. Ele nos convida a materializar a construção comunitária e autônoma com a paciência e a tranquilidade do caracol.”*

\*comentário de um ativista na Espanha, em 2003<sup>93</sup>

#### **1.2.4 As CEBs e as comunidades autônomas zapatistas como *communitas***

No livro *Eclesiogênese*<sup>94</sup>: *a reinvenção da Igreja*, as CEBs são descritas como “uma nova experiência de Igreja, de comunidade, de fraternidade, de acordo com a mais legítima e antiga tradição” (Boff 2008:18). De modo que, teologicamente falando, elas significam um renascer da própria Igreja, em meio à crise por qual ela passa enquanto instituição. As CEBs são, assim, o resgate do sentido de *pertença a uma comunidade*, tão presente nas chamadas *primeiras comunidades cristãs*.

Esse tipo de comunidade se denomina de *base* porque é

composta das pessoas e dos estratos que se encontram mais embaixo na escala social (pobres, indígenas, negros, mulheres, marginalizados, desempregados) e constituem também o grupo majoritário da Igreja, que são os leigos, homens e mulheres que não pertencem à hierarquia da Igreja. Ela se denomina também *eclesial* – algo que tem relação com a Igreja, e por isso se distingue das demais formas de comunidade (*Ibidem*:39).

Inspiradas no método ver-julgar-agir, as pessoas que fazem parte das CEBs fazem uma leitura da realidade à luz de passagens bíblicas e buscam encontrar soluções concretas para os seus problemas reais (Gonçalves 2007). As decisões são tomadas coletivamente e a organização é fundada em práticas democráticas (Levy 2009); de forma que a tomada de consciência acontece diariamente através da organização coletiva e da luta (*Idem*).

As CEBs são ainda definidas como espaços que se caracterizam pela

ausência de estruturas alienantes, pelas relações diretas, reciprocidade, profunda fraternidade, auxílio mútuo, comunhão de ideais evangélicos e igualdade entre os membros. [Ao passo que] está ausente aquilo que caracteriza

---

<sup>93</sup> Diante da instituição pelos zapatistas dos chamados Caracóis, dos quais vamos tratar neste subcapítulo (Casanova 2003:15).

<sup>94</sup> Boff (2008:11) conta que a palavra *eclesiogênese* foi inventada num momento de lazer, na Praia Grande, na cidade de Vitória, Espírito Santo. “Depois do primeiro encontro de representantes das CEBs com teólogos, assessores, padres, religiosos, religiosas e bispos em 1975, o bispo dom Luis Fernandes, Frei Betto e eu, sentados na areia sob um sol escaldante, comentávamos o que havíamos vivido naqueles dias. Como leigos, homens e mulheres assumiam responsabilidades na Igreja e criavam formas novas de comunhão e de serviços. Para vinho novo, odres novos, para música nova, novos ouvidos. Em razão disso, formulamos a expressão *eclesiogênese*, que quer descrever a gênese da Igreja a partir da fé do povo e das bases da Igreja e da sociedade.”



as sociedades: regulamentos rígidos, hierarquias, relacionamentos prescritos num quadro de distinções de funções e atribuições (Boff 2008:27).

Em Chiapas, elas “contribuíram poderosamente para a conscientização das comunidades indígenas, ajudando-as a tomar conhecimento de seus direitos e a lutar para defendê-los” (Löwy 2000:212). Fala-se de, no mínimo, 2.600 CEBs que acabariam sendo, de uma forma ou de outra, utilizadas como infraestrutura organizacional pelo EZLN (Löwy 2000; Henck 2007). Aliás, o que acontece em Chiapas não é caso isolado na região, uma vez que o mesmo se passou paralelamente no mesmo período histórico nos vizinhos El Salvador e Nicarágua<sup>95</sup>:

Em ambos os países, a igreja popular serviu como uma estrutura organizacional que combinava o vocabulário e a cultura de resistência com uma estrutura voltada ao desenvolvimento de habilidades, ao aumento da consciência crítica e ao treinamento de líderes leigos. As CEBs ajudaram a empoderar as pessoas em nível local, o que levou à ação social em nível nacional e eventualmente resultando na participação em movimentos revolucionários (Nepstad 1996:119).

Mas, para entendermos melhor o papel desafiador desempenhado pelas CEBs, inclusive em movimentos seculares, antes, é preciso registrar que na Conferência de Medellín (1968)<sup>96</sup> despontaram dois nítidos modelos eclesiológicos dentro de uma única Igreja Católica. Um orientado para a *Igreja-grande-instituição*, que possui seu centro sociológico e cultural geralmente nos setores opulentos da sociedade. E outro, o modelo de *Igreja-rede-comunidade*, das CEBs, que “se centra na rede de comunidades de base no meio dos setores populares e nas maiorias pobres, à margem do poder e dos meios de comunicação, vivendo mais profundamente as relações horizontais da fraternidade e da co-responsabilidade” (Boff 2008:32). Ou seja, registrar que no modelo das CEBs, no de *Igreja-rede-comunidade*, “os valores da comunidade não residem tanto na hierarquia dos poderes, mas na participação o mais igualitária e globalizante possível, na criação de laços de fraternidade e na valorização das diferenças<sup>97</sup>” (*Ibidem*:88).

Além disso, é preciso que se diga que, por conta dessa disputa, e pelo fato de o Vaticano nas últimas décadas, antes de Francisco, sempre ter privilegiado o modelo

---

<sup>95</sup> No Brasil, a despeito de no lugar de terem fomentado levantes ou revoluções, as CEBs acabariam exercendo papel fundamental no surgimento do PT, no final dos anos de 1970 e começo do anos de 1980 (Eder 2010).

<sup>96</sup> Primeira conferência realizada pelo Celam (Conselho Episcopal Latino-Americano) após o Concílio Vaticano II, da qual emana a proposta de uma “Igreja dos pobres”.

<sup>97</sup> Assim como acontece nos “espaços livres” criados pelos manifestantes de protestos anticapitalistas globais e como aparece em diversas falas de Marcos em que ele defende como objetivo maior do zapatismo ser o “reconhecimento das diferenças”.

*Igreja-grande-instituição*, as CEBs acabaram por desenvolver fortes articulações com movimentos populares de cunho libertário – o que fez com que muito do seu repertório migrasse e fosse adaptado em espaços seculares, ao redor de uma convicção em comum de que no centro da ação tanto desse tipo de Igreja quanto desses movimentos devem estar “os oprimidos e marginalizados (como fenômeno coletivo, em termos de classes dominadas, raças humilhadas, culturas desprezadas, setores subalternizados, como as mulheres, ou grupos discriminados” (*Ibidem*:240-1). Com uma diferença substancial: não mais como objetos da ação de clérigos ou de ONGs que optaram por eles, ou “da generosidade beneficente”, mas como “sujeitos de construção de um jeito popular de ser Igreja e sujeitos de transformação de relações sociais” (*Ibidem*:241).

Isso posto, e tendo em mente que o EZLN se aproveitou de uma vasta rede de CEBs já existentes em Chiapas para arregimentar indígenas e camponeses às suas fileiras, é de se esperar que as *comunidades autónomas zapatistas*, que viriam a se estabelecer depois do levante de 1994, tenham em grande medida adotado e adaptado o modelo organizacional das CEBs em sua configuração secular, transformando-o, assim, em repertório de confronto político, por conta de sua dimensão comunitária que conduz à ação. Ainda mais quando é sabido que, durante o período da clandestinidade, o EZLN construiu

redes de solidariedade com organizações locais que já desenvolviam um trabalho prévio com os indígenas da região: grupos de corte maoísta, pessoas que impulsivavam a formação de cooperativas e indígenas que haviam sido incentivados a desenvolver trabalho comunitário a partir da Igreja Católica, impulsionados principalmente pelo bispo Samuel Ruíz (Romero 2013).

De forma que o modelo das CEBs parece ganhar vida concreta e secular nas experiências autónomas dos territórios livres zapatistas – em que se lêem placas com os dizeres “Aqui, o povo manda e o governo obedece” –, seja nas áreas de saúde e educação ou nas de comunicação e justiça, perpassando os três níveis de sua organização atual:

- 1) nos chamados 29 *Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas* (MAREZ); organizados por *Juntas de Bom Governo*, que formam um governo participativo com delegados rotativos e substituíveis a qualquer instante escolhidos em assembleias nas comunidades;
- 2) nas *Juntas de Bom Governo* (JBG); formadas por representantes dos MAREZ que fazem parte de cada Caracol, que, entre outras tarefas, coordena a ajuda e o apoio entre as comunidades e distribui de maneira mais adequada a ajuda exterior; e
- 3) nos cinco Caracóis criados em 2003 (antes chamados de *Aguascalientes*), espécie de administrações regionais de um conjunto de MAREZ,

responsáveis por facilitar a relação entre as próprias comunidades, entre as comunidades e o EZLN e entre as comunidades e o mundo exterior.

Aliás, a criação dos Caracóis e das Juntas de Bom Governo (em oposição ao *mal* governo que não mais os representa), que surgem em 2003 após o governo mexicano ter descumprido os chamados Acordos de San Andrés – negando-se a reconhecer os direitos dos povos indígenas –, são exemplo maior e concreto das pretensões zapatistas por autonomia e valorização das comunidades, nos quais noções, até então mais abstratas, de “mandar obedecendo” são postas em prática. De modo, inclusive, que a contradição entre um projeto radicalmente democrático e a presença de uma hierarquia militar dissolve-se em parte, já que agora o governo municipal se reporta às deliberações das assembleias. Isto é, com a constituição do “bom governo”, o comando político dos municípios autônomos, que, até então estava nas mãos do EZLN, é passado para a comunidade. De forma que, na prática, “alegando que ‘os exércitos não foram feitos para governar, mas para defender’, o EZLN passou o comando dos municípios para as Juntas e se restringiu à tarefa de oferecer proteção contra os ataques do ‘mau governo’” (Ortellado 2006).

<b>Nome do Caracol</b>	<b>Anterior Aguascalientes</b>	<b>Grupos</b>	<b>JBG</b>	<b>MAREZ</b>
Madre de Los Caracoles del Mar de Nuestros Sueños	La Realidad	Tojolabales, Tzeltales e Mames	“Hacia la Esperanza”	General Emiliano Zapata, San Pedro de Michoacán, Libertad de los Pueblos Mayas e Tierra y Libertad
Torbellino de Nuestras Palabras	Morelia	Tzeltales, Tzotziles e Tojolabales	“Corazón del Arcoiris de la Esperanza”	17 de noviembre, Primero de Enero, Ernesto Ché Guevara, Olga Isabel, Lucio Cabañas, Miguel Hidalgo e Vicente Guerrero
Resistencia Hacia Un Nuevo Amanecer	La Garrucha	Tzeltales	“El Camino del Futuro”	Francisco Gómez, San Manuel, Francisco Villa e Ricardo Flores Magón
Caracol Que Habla Para Todos	Roberto Barrios	Choles, Zoques e Tzeltales	“Nueva Semilla que va a Producir”	Vicente Guerrero, Del Trabajo, La Montaña, San José en Rebeldía, La Paz, Benito Juárez e Francisco Villa
Resistencia y Rebeldia Por La Humanidad	Oventic	Tzotziles e Tzeltales	“Corazón Céntrico de los Zapatistas delante del Mundo”	San Andrés Sacamch'en de los Pobres, San Juan de la Libertad, San Pedro Polhó, Santa Catarina, Magdalena de la Paz, 16 de febrero e San Juan Apóstol Cancuc

(Hidalgo e Castro Soto, 2003)

## **Communitas**

Cem anos atrás, Tönnies (2016 [1887]), diante do sentimento de perda de pertença a uma comunidade que observava no ainda incipiente processo de modernização capitalista por qual passava as cidades, estabeleceu uma primeira distinção entre comunidade [*Gemeinschaft*] e sociedade [*Gesellschaft*], na qual *comunidade* é definida como aquela formação social onde os homens se orientam por um sentimento de reciprocidade e pertença; em contraposição à *sociedade*, onde vigoram o anonimato e relacionamentos indiretos.

Mas é Turner (2013[1969]), já no final dos anos de 1960, que, fascinado pelas representações que surgiam nas práticas concretas de pessoas que celebravam a vida em sua plenitude (estamos falando da contracultura dos anos 60), e ao buscar na análise de rituais do povo *Ndembu*, na Zâmbia (antiga Rodésia do Norte) inspiração para descrever de maneira mais adequada o que presenciava, nos sugere, a nosso ver, uma interpretação mais aprofundada, que parte da premissa da existência de dois “modelos” principais de correlacionamento humano, justapostos e alternantes:

O primeiro é o da sociedade tomada como um sistema estruturado, diferenciado e frequentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas, com muitos tipos de avaliação, separando os homens de acordo com as noções de “mais” ou de “menos”. O segundo, que surge de maneira evidente no período liminar, é o da sociedade considerada como um *comitatus* não estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado, uma comunidade, ou mesmo comunhão, de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais. (*Ibidem*:99).

De modo que, para Turner (2013:13), a chave para melhor compreender uma comunidade nos termos em que ele coloca se encontra na análise da vida de um grupo em si, isto é, da vida como exprimida nas experiências vivenciadas pelos participantes em estados que ele vai chamar de “intermediários”. Para tanto, Turner desenvolve, assim, os conceitos de liminaridade e *communitas*<sup>98</sup>. Entendidos por

- liminaridade: a passagem entre *status* e estado cultural que foram cognoscitivamente definidos e logicamente articulados. Passagem liminares e “liminares” (pessoas em passagem) não estão aqui nem lá, são um grau intermediário. Tais fases e pessoas podem ser muito criativas em sua libertação dos controles estruturais, ou podem ser consideradas perigosas do ponto de vista da manutenção da lei e da ordem; e por
- *communitas*: um relacionamento não estruturado que muitas vezes se desenvolve entre liminares. É um relacionamento entre indivíduos

---

<sup>98</sup> Turner (2013:99) prefere “a palavra latina *communitas* a *comunidade* para que se possa distinguir esta modalidade de relação social de “área de vida em comum”.

concretos, históricos, idiossincrásicos. Esses indivíduos não estão segmentados em funções e *status*, mas encaram-se como seres humanos totais.

Em suma, ao passo que “enquanto a *communitas* é um relacionamento entre seres humanos plenamente racionais cuja emancipação temporária de normas socioestruturais é assunto de escolha consciente, a liminaridade é muitas vezes, ela própria, um artefato (ou ‘mentefato’) de ação cultural” (*Ibidem*:14).

Tal processo, de liminaridade e *communitas*, ocorreria ainda tendo como pano de fundo uma progressão ritual composta de três movimentos (prefácio de Abrahams para Turner 2013:10):

- 1) a separação do fluxo cotidiano de atividades, incluindo uma passagem por um estado limiar de ingresso a um mundo ritual distante das noções habituais de tempo e espaço;
- 2) uma encenação mimética de alguma dimensão da crise que provocou a separação, encenação durante a qual as estruturas do dia a dia são elaboradas e desafiadas (Turner chama de “estrutura” e “antiestrutura” a ocorrência conjunta destes temas); e, por fim,
- 3) uma reentrada no mundo cotidiano.

Sendo a fase mimética, para Turner, a mais relevante dessas, pois nela acontece “a importantíssima confrontação de normas cotidianas mediante atos socialmente subversivos e ritualmente inversivos” (*Idem*). De modo que, no processo de se alcançar a *communitas*, quem passasse por tal “ritual de passagem” teria como participar das capacidades positivas e negativas da experiência humana, por meio de atos que simultaneamente elevam e invertem posições sociais (*Idem*).

Turner ainda nos diz que pessoas liminares teriam a tendência de “criar entre si uma intensa camaradagem e igualitarismo” (Turner 2013:98), de forma que “as distinções seculares de classe e posição desaparecem ou são homogeneizadas” (*Idem*). Ainda mais, diz ele, quando “o neófito na liminaridade deve ser uma tábula rasa, uma lousa em branco, na qual se inscreve o conhecimento e a sabedoria do grupo, nos aspectos pertinentes ao novo *status*” (*Ibidem*:104).

Ao mesmo tempo, por outro lado, “na perspectiva daqueles aos quais incumbe a manutenção da ‘estrutura’”, continua Turner, “todas as manifestações continuadas da *communitas* devem aparecer como perigosas e anárquicas, e precisam ser rodeadas por prescrições, proibições e condições” (*Ibidem*:108) – nesse sentido, inclusive, ele

situa os movimentos religiosos milenaristas <sup>99</sup> “entre as mais extradiordinárias manifestações da *communitas*” (*Ibidem*:110). Isso porque, diz ele, “a *communitas* irrompe nos interstícios da estrutura, na liminariedade, nas bordas da estrutura, na marginalidade; e por baixo da estrutura, na inferioridade” (*Ibidem*:124). De modo que

em quase toda parte a *communitas* é considerada sagrada ou “santificada”, possivelmente porque transgride ou anula as normas que governam as relações estruturadas e institucionalizadas, sendo acompanhada por experiência de um poderio sem precedentes. [Visto que] os processos de “nivelamento” e de “despojamento” para os quais Goffman chamou nossa atenção, frequentemente parecem inundar de sentimento os que estão sujeitos a eles.

Por fim, Turner (*Ibidem*:128) ainda distingue a *communitas* em três tipos:

- 1) a *communitas existencial* ou espontânea – aproximadamente aquilo que os *hippies* hoje chamariam *happening*, e que William Blake chamou “o fugaz momento que passa”, ou, posteriormente, “perdão mútuo dos defeitos de cada um”;
- 2) a *communitas normativa*, na qual, sob a influência do tempo, da necessidade de mobilizar e organizar recursos e da exigência de controle social entre os membros do grupo na consecução dessas finalidades, a *communitas existencial* passa a organizar-se em um sistema social duradouro; e
- 3) a *communitas ideológica*, rótulo que se pode aplicar a uma multiplicidade de modelos utópicos de sociedades, baseados na *communitas* existencial.

Sendo que as *communitas normativa* e *ideológica* já se situam ambas dentro do domínio da estrutura, simbolizadas por categorias, grupos, tipos ou indivíduos estruturalmente inferiores

estendendo-se do irmão da mãe nas sociedades patrilineares até os povos autóctones conquistados<sup>100</sup>, os camponeses de Tolstoi, os *harijans* de Gandhi e os “pobres santos” ou os “pobres de Deus” da Europa Medieval. [De modo que] por exemplo, os *hippies* de hoje, como os franciscanos de ontem, assumem atributos dos indivíduos estruturalmente inferiores<sup>101</sup>, a fim de alcançar a *communitas*. (Turner 2013:129)

A *communitas ideológica*, que é a que nos parece surgir nos “espaços livres”

---

<sup>99</sup> As rebeliões indígenas maias que vimos, de “Cancuc de María da Candelaria” e a de “Chamula, de Pedro Díaz Cuscat e das ‘pedras falantes’”, são exemplos de movimentos milenaristas.

<sup>100</sup> Conquistados, não. Vide a resiliência demonstrada pelas comunidades maias de Chiapas ao longo dos séculos contra toda sorte de dominação, religiosa inclusive.

<sup>101</sup> Impossível não pensar aqui na *opção preferencial pelos pobres* da Teologia da Libertação, que distingue o “pobre socioeconômico” e “o pobre evangélico”, este último também protótipo clássico da grande maioria dos ativistas anticapitalistas: pessoas de classe média, que, apesar de não sofrerem na pele a pobreza material e educacional, muitas vezes, põem suas vidas profissional e particular em risco por se assumirem enquanto pobres, a partir da perspectiva em que olham a vida, aos moldes do “pobre evangélico” que, de acordo com os irmãos Boff (1994:48), é “eminente aquele que, embora não seja um pobre socioeconômico, por amor e solidariedade aos pobres socioeconômicos, se faz um deles para junto com eles lutar contra a pobreza injusta e juntos buscarem a libertação e a justiça.

dos protestos anticapitalistas globais, consistiria ainda

simultaneamente numa tentativa de descrição de efeitos externos e visíveis – a forma exterior, pode-se-ia dizer – de uma experiência interior da *communitas* existencial, e numa tentativa de enunciar claramente as condições sociais ótimas nas quais seria lícito esperar que essas experiências floresçam e se multipliquem. (Turner 2013:128)

Ou seja, a partir dela, seriam formuladas concepções explícitas “sobre o modo pelo qual os homens podem viver melhor, juntos, em harmonia e camaradagem” (*Ibidem*:129).

Isso posto, gostaríamos, portanto, de sugerir que tanto: 1) as CEBs, já definidas aqui como espaços que se caracterizam, em contraposição a um modelo de Igreja-Instituição, pela igualdade entre os seus membros e pela ausência de estruturas alienantes características das sociedades, como hierarquias e relacionamentos prescritos num quadro de distinções de funções e atribuições; 2) quanto as comunidades autônomas zapatistas, às quais poderíamos também classificar, a partir de 2003, como Zonas Autônomas Permanentes (PAZ)<sup>102</sup>, que reúnem grupos “estruturalmente inferiores” que desafiam o Estado, ao estabelecerem a sua própria forma de auto-governo, baseada no “nivelamento” dos seus membros, que, para além do *status* segmentado de indígenas, agora, se encaram como seres humanos totais; 3) e os “espaços livres” ou Zonas Autônomas Temporárias (TAZ), erguidos na forma de vilas anticapitalistas ou acampamentos durante os protestos anticapitalistas globais, em que mundos prefigurativos são experienciados como propostas de formas alternativas de vivência entre iguais; sejam encaradas como *communitas* e, ao mesmo tempo, enquanto repertórios de confronto.

As CEBs enquanto *communitas* dentro do próprio Vaticano; as comunidades autônomas zapatistas enquanto *communitas* dentro do Estado mexicano; e as TAZ estabelecidas durante os protestos anticapitalistas globais enquanto *communitas* contra tudo o que a globalização neoliberal significa, mas especialmente, como veremos, contra pretensões da “velha” esquerda de sequestrar a direção dos protestos.

---

<sup>102</sup> Bey (1993) diz que “temos que considerar o fato que nem todas as Zonas Autônomas Temporárias existentes são ‘temporárias’. Algumas são (ao menos na intenção) mais ou menos ‘permanentes’”. Uma função vital da PAZ é “servir como um nó na rede-TAZ, um lugar de encontro para um círculo mais amplo de amigos e aliados que possam não morar, de fato, o tempo integral na ‘fazenda’ ou na ‘vila’” (*Idem*). Os MAREZ, as Juntas de Bom Governo e os Caracóis são exemplos clássicos de uma PAZ. Na mesma linha da PAZ e da TAZ, existe ainda o conceito autônomo de ZAD (Zona A Defender), que tem como exemplo mais relevante atualmente um acampamento autogestionado que se criou em Notre-Dame-des-Landes, na França, contra a construção de um aeroporto na região, que este ano completou 8 anos de existência.

## **Capítulo 2**

Do Sul para o Norte:  
o movimento zapatista  
no ciclo dos protestos  
anticapitalistas globais



## 2.1 A formação da rede antcapitalista em Chiapas

Para que o repertório de confronto zapatista ganhasse o mundo também por meio do contato pessoal com as comunidades indígenas, os zapatistas decidiram, no ano de 1996, convidar a todos os seus apoiadores a virem a Chiapas para participar do *Primeiro Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo* (conhecido como *Intergaláctico*), que teve lugar entre os dias 27 de julho e 3 de agosto, nos seus cinco, ainda chamados, *Aguascalientes*<sup>103</sup>, construídos nas comunidades zapatistas de Oventic, La Realidad, Roberto Barrios, Morelia e La Garrucha<sup>104</sup>.

Em sua convocatória, os zapatistas reforçavam que era necessário construir uma *nova cultura política*, que só poderia surgir a partir de uma forma de ver o poder:

Não se trata de tomar o Poder, mas sim de revolucionar a sua relação com aqueles que o exercem e com aqueles que o padecem. O zapatismo não é uma nova ideologia política ou um refogado de velhas ideologias. O zapatismo não é, não existe. Só serve, como servem as pontes, para cruzar de um lado a outro. Portanto, no zapatismo cabem todos, todos os que queiram cruzar de um a outro lado. Cada um tem seu um e outro lado. Não há receitas, linhas, estratégias, táticas, leis, regulamentos ou slogans universais. Só há um anseio: construir um mundo melhor, isto é, novo. (EZLN 1996).

Na cerimônia de abertura, que contou com 3 mil participantes – “uma multidão formada por uma maioria de mexicanos e por cerca de 1.600 estrangeiros vindos de 42 países dos cinco continentes mais quatro delegações de povos que reivindicam Estados não reconhecidos pela ONU” (Fiuza 2017:163) –, as boas-vindas foram dadas pela major Ana María<sup>105</sup>, em nome da Comandância Geral do EZLN: “Por trás de nosso rosto negro, por trás de nossa voz armada, por trás de nosso inominável nome, por trás de nós que vocês veem, por trás estamos vocês” (Ouvina e Sanyú 2007:116).

No dia seguinte, grupos se dividiriam pelas comunidades onde tomariam lugar cinco mesas de discussão: em La Realidad, a mesa 1, sobre política; em Roberto

---

<sup>103</sup> Espaços de reunião construídos nas comunidades zapatistas, então chamados assim, em memória à Aguascalientes, cidade que, em 1914, abrigou a Soberana Convenção Revolucionária, onde se juntaram as forças mais progressistas da Revolução Mexicana: os magonistas, os vilistas e os zapatistas. Desde 2003, as *Aguascalientes*, são chamadas de Caracóis.

<sup>104</sup> Diz (Klein 2001): “Foi divertido, mas também muito influente. Muitos dos que atenderam o Primeiro ‘Encuentro’ iriam desempenhar papéis-chave nos protestos contra a Organização Mundial do Comércio em Seattle e contra o Banco Mundial e o FMI em Washington, DC, chegando nesses lugares com um novo gosto por ações diretas, para tomadas de decisão coletivas e formas de organização descentralizadas”.

<sup>105</sup> Indígena Tzotzil, que se juntou à guerrilha em dezembro de 1984, aos 14 anos, e viria a casar com o subcomandante Marcos em uma cerimônia na selva em 1987. No levante de 1º de janeiro de 1994, liderou os ataques em San Cristóbal e Rancho Nuevo. Na época da clandestinidade, trabalhou disfarçada como enfermeira auxiliar em um hospital em San Andrés Larráinzar, cidade de 17 mil habitantes a 25 quilômetros de San Cristóbal de las Casas. (Henck 2007)

Barrios, a mesa 2, sobre economia; em Morelia, a mesa 3, sobre cultura; a mesa 4, sobre sociedade, na própria comunidade de Oventic (onde aconteceu a cerimônia de abertura); e a mesa 5, sobre diversidade, em La Garrucha.

A mesa 2, sobre economia, por sua vez, foi subdividida em quatro submesas, como consta em Fiuza (2017:164):

- 1) Mesa 2a: Neoliberalismo: o poder financiero e seus sicários. Os indicadores macroeconômicos, formas de perverter a realidade;
- 2) Mesa 2b: É possível uma alternativa a este sistema?;
- 3) Mesa 2c: O progresso: a especulação como desenvolvimento; o negócio da guerra, do narcotráfico, da saúde;
- 4) Mesa 2d: Trabalho, ditadura do livre mercado, dívida, pobreza.

De forma que se a mesa 2 “definiu o inimigo comum e identificou os principais pontos a serem enfrentados na luta contra o neoliberalismo, coube aos participantes da mesa 1, sobre política, expor os princípios que deveriam nortear essa luta” (*Ibidem*:170):

Assim como os documentos finais da mesa 2 sintetizam a leitura da economia mundial que norteia o movimento contra a globalização neoliberal nos anos seguintes, a intervenção de Marcos na mesa 1 do Primeiro Encontro Intercontinental apresenta um resumo da nova cultura política proposta pelos zapatistas que serviria de inspiração para a AGP<sup>106</sup>.

Nessa *nova cultura política*, os zapatistas rejeitam “o projeto revolucionário dominante do século XX: a tomada do poder do Estado e sua consolidação nas mãos de uma elite revolucionária” (*Ibidem*: 171). No lugar disso, convidam as pessoas “a se organizarem de forma autônoma em relação ao Estado, de maneiras que levassem não à sua tomada, mas ao seu eclipse e abolição” (Cleaver 1998 *apud* Fiuza 2017:171). Em outras palavras, o projeto político dos zapatistas passa, portanto, por “mudar o mundo sem tomar o poder”.

Para que possamos construir isso [o projeto político do zapatismo], pensamos que há de se repensar o problema do poder; não repetir a fórmula que para mudar o mundo é necessário tomar o poder, e já no poder, então, sim, organizá-lo como melhor convém ao mundo, isto é, como melhor convém a mim que estou no poder. [...] Essa mudança de premissa [aponta para a necessidade de] tirar a política da lógica do espectro geométrico da política que é a esquerda, o centro, a direita e suas divisões a respeito do que é a tomada do poder e propor o que nós queremos definir de maneira ampla e geral: que o mundo não seja o

---

<sup>106</sup> Lembrando uma vez mais: uma rede de coordenação de lutas que será forjada no *Segundo Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo* convocado pelos zapatistas, em 1997, mas fundada oficialmente apenas no ano seguinte em Genebra, que viria a ser, talvez, o principal movimento derivado do zapatismo – da qual vamos tratar mais adiante.

mundo que nós queremos ou o que o poder quer, mas sim que seja um mundo onde caibam todos os mundos, tantos mundos quantos sejam necessários para que cada homem e cada mulher tenha uma vida digna aonde quer que seja e que cada um esteja satisfeito quanto ao que significa o seu próprio conceito de dignidade. Para que todos vivamos com dignidade, este é o mundo que nós, os zapatistas, queremos. O preço da nossa vida não é uma prefeitura, um governo estadual, a presidência do México ou a presidência da Organização das Nações Unidas ou qualquer equivalente. O preço da vida dos zapatistas é este: um mundo onde possam caber todos os mundos. (EZLN 1996b)

Ainda quanto a este *Primeiro Encontro*, após análise documental realizada por Fiuza (2017:171-2), há de se registrar que pelo menos quatro vertentes (ou tradições políticas) estiveram presentes, senda elas representadas, com a exceção dos movimentos camponeses e indígenas, em sua maioria por organizações do Norte Global:

<b>movimentos camponeses e indígenas</b>	<b>movimentos autônomos e comunitários</b>	<b>ONGs</b>	<b>organizações da esquerda tradicional</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- MST (Brasil);</li> <li>- Conselho Guerrerense 500 anos de Resistência Indígena e Negra (México);</li> <li>- Organização Xi Nich de Palenque (México)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Mães da Praça de Maio (Argentina);</li> <li>- Centro Social Eteropia (Itália);</li> <li>- Centro Social Granma (Itália);</li> <li>- Centro Social Leon Cavallo (Itália)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Rede Metropolitana de Toronto para Justiça Social (Canadá);</li> <li>- Food First Institute (EUA);</li> <li>- Global Exchange (EUA);</li> <li>- Rede Mexicana de Ação Contra o Livre-Comércio</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Partido Social-Democrata Alemão (SPD);</li> <li>- PT (Brasil);</li> <li>- CUT (Brasil);</li> <li>- Esquerda Unida (Espanha);</li> <li>- Sindicato de Trabalhadores do Campo da Andaluzia (Espanha);</li> <li>- Partido Comunista Francês (PCF);</li> <li>- Partido da Refundação Comunista (Itália);</li> <li>- Partido da Revolução Democrática (PRD/México)</li> </ul>

Ocorrendo o mesmo, principalmente, com a origem dos grupos de apoio aos zapatistas que já haviam sido formados:

Nome do grupo de solidariedade	País
Aliança Chiapas de Hamburgo	Alemanha
Penumbra	Alemanha
Rede de Solidariedade com o México de Montreal	Canadá
Solidariedade com Chiapas	Dinamarca
Plataforma de Solidariedade com Chiapas de Madri	Espanha
Comitê Internacionalista do País Basco	“Espanha”
Assembleia de Solidariedade com os Povos do México	Espanha
Coletivo de Solidariedade com a Rebelião Zapatista	Espanha
Rede de Apoio Zapatista	Espanha
Comitê de Solidariedade Zapatista	EUA
Comitê Emiliano Zapata da Califórnia	EUA
Rede de Ação por Chiapas de Vermont	EUA
Ação Zapatista de Austin	EUA
Comitê de Solidariedade com o Povo do México de Los Angeles	EUA
Solidariedade Zapatista Chicago	EUA
Comissão Nacional pela Democracia no México	EUA
Comitê Chiapas de Marignane	França
Comitê Chiapas de Lyon	França
Coletivo Chiapas de Toulouse	França
Comitê de Solidariedade com os Povos de Chiapas em Luta de Paris	França
Iniciativa de Solidariedade com a Luta Zapatista	Grécia
Grupo Irlanda México	Irlanda
Comitê Chiapas de Turim	Itália
Consulado Rebelde do México em Brescia	Itália
Comitê Internacionalista Che Guevara	Itália
Comitês Cívicos de Diálogo para a Construção da FZLN	México
Coordenadoria Nacional de Organizações pela Paz	México
Caravana Mexicana para Todos	México
Solidariedade Direta com Chiapas	Suíça

*Para lista compilada na íntegra, ver Fiuza (2017:243-4 Apêndice A).*

Ao final deste encontro surgiriam duas resoluções importantes. A criação de uma rede internacional de luta contra o neoliberalismo que buscaria,

reconhecendo diferenças e conhecendo semelhanças, encontrar-se com outras resistências em todo o mundo. Esta rede intercontinental de resistência será o meio em que as distintas resistências se apoiem umas as outras. Esta rede intercontinental de resistência não é uma estrutura organizativa, não possui centro orientador nem decisório, não tem mando central nem hierarquias. A rede somos todos nós que resistimos. (EZLN 1996c)

E a criação de uma rede uma rede intercontinental de comunicação alternativa contra o neoliberalismo que buscaria

tecer os canais para que a palavra caminhe todos os caminhos que resistem. Esta rede intercontinental de comunicação alternativa será o meio para que se comuniquem entre si as distintas resistências. Esta rede intercontinental de comunicação alternativa não é uma estrutura organizativa, não possui centro orientador nem decisório, não tem mando central nem hierarquias. A rede somos todos nós que falamos e escutamos. (EZLN 1996c)

Exatamente um ano depois, aconteceria ainda um *Segundo Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo*, convocado para dar

contornos mais concretos às duas redes. Desta vez, já realizado no Norte Global, na Espanha, de 25 de julho a 2 de agosto de 1997, em cinco localidades diferentes: Madrid, Barcelona, Ruesta (perto de Zaragoza), Almuñecar (perto de Granada) e El Indiano (perto de Cádiz).

Assim como acontecera no Primeiro Encontro, a maior parte das organizações participantes eram grupos de solidariedade ao zapatismo, mas o Segundo Encontro contou com uma presença maior de organizações com histórias independentes, cujas lutas precediam o levante zapatista, e que estavam ali para construir uma articulação que incluía o zapatismo, mas que não se restringia mais a ele (Fiuza 2017:183).

Este segundo encontro, que contou com a participação de 3 mil ativistas de 50 países, sob o lema “Por um mundo que caibam todos os mundos”, foi organizado horizontalmente por movimentos sociais europeus por meio de reuniões preparatórias em Praga, Zurique e Barcelona.

É deste encontro que sai a proposta de construir a Ação Global dos Povos (AGP), uma rede de coordenação de lutas, que viria a ser, talvez, o principal *movimento derivado* do zapatismo, já que a partir dela surgiriam “muitos dos repertórios-chave dos protestos antiglobalização” (Goodman 2013:1) – como, por exemplo, os Dias de Ação Global.

*A experiência zapatista é, de fato, um exemplo muito influente para os ativistas da justiça global, em particular (e não por acaso) para os centros sociais [autônomos] ocupados, que também se concentram na construção de espaços alternativos.*

(della Porta 2008:23)

## **2.2 A inspiração zapatista nos protestos**

Este subcapítulo trata dos principais *movimentos derivados* [*spin-off movements*] que encontram no zapatismo a sua maior inspiração. Procura-se demonstrar nele como o repertório zapatista foi adaptado/inovado/combinado ao longo do já mencionado *ciclo de protestos* anticapitalistas globais. Em especial, sempre que possível, vamos analisar as transformações sofridas por uma *communitas* zapatista enquanto repertório de confronto, que deixa as comunidades indígenas de Chiapas e viaja em direção aos grandes centros urbanos do Norte Global. Atento ao fato que, para esses movimentos, a *expansão de oportunidades políticas* é irrelevante (McAdam 1995:224), já que o ímpeto que move o processo de *spin-off* é muito “mais cognitivo ou cultural do que estritamente político” (*Ibidem*:226). Ou seja, aqui, o importante é notar, no que se refere ao longo *ciclo de protestos* que sugerimos, a existência de uma determinada “consciência insurgente”, que perpassa a todos eles e dá vazão a um processo ao qual McAdam (1982) dá o nome de “libertação cognitiva”; isto é, um processo no qual as pessoas definem coletivamente as situações em que se encontram tanto como sendo *injustas* quanto *sujeitas à mudança por meio de uma ação de grupo* (em oposição a uma mera ação individual).

Entre eles, vamos analisar, mesmo que brevemente, os seguintes protestos e movimentos (realçados). Os sinalizados com um asterisco (\*) serão tratados só mais à frente, no último capítulo referente aos protestos anticapitalistas globais no Brasil.

Ano	Protesto/movimento
1994 (janeiro)	levante zapatista
1996 (julho)	1º. Intergaláctico, Chiapas
1997 (julho)	2º. Intergaláctico, Espanha
1998 (fevereiro)	Ação Global dos Povos, Genebra
1999 (novembro)	Seattle, USA
2001 (janeiro)	1º. Fórum Social Mundial, Porto Alegre *
2001 (julho)	Gênova, Itália
2003 (junho)	Evian, França/Suíça
2003 (setembro)	Cancún (OMC)
2010 (dezembro)	Primavera Árabe
2011 (maio)	15M – Indignados, Espanha
2011 (setembro)	Occupy Wall Street, Nova York
2011 (outubro)	Ocupa Sampa, São Paulo *

## **A Ação Global dos Povos (1998)**

A Ação Global dos Povos (AGP), apesar de oficialmente fundada em Genebra, entre os dias 23 e 25 de fevereiro de 1998, em uma conferência com mais de 300 delegados de 71 países (Marcellus 2003:99), nasceu, como vimos, na verdade, no *Segundo Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo* convocado pelos zapatistas no ano anterior.

Criada a partir da necessidade de se contar com uma nova estrutura de mobilização e suporte organizacionais, que pudesse coordenar e sustentar a ação coletiva transnacional, a AGP, nasce, nas palavras de seus ativistas, com o objetivo de ser “um instrumento global de comunicação e coordenação’ de grupos de base que acreditam em ações direta de confronto, ‘como forma de construção de alternativas locais e de poder popular” (Notes From Nowhere 2003:96).

A rede de coordenação de lutas ainda foi uma das primeiras a ter como alvo específico a Organização Mundial do Comércio (OMC). E nos parece ter sido uma tentativa de reproduzir o modelo e as aspirações zapatistas em escala planetária, com outros agentes, já que os seus principais objetivos eram:

- 1) inspirar o maior número possível de pessoas e organizações a atuar contra a dominação das corporações através da desobediência civil e de ações construtivas voltadas às pessoas;
- 2) oferecer um instrumento de coordenação e de apoio mútuo em nível global para aqueles que resistem às regras das corporações e ao paradigma do desenvolvimento capitalista; e
- 3) dar mais projeção internacional às lutas contra a liberalização econômica e o capitalismo global, igualmente às lutas dos povos indígenas e de culturas originais.<sup>107</sup>

No horizonte próximo, em maio daquele ano, avizinhava-se, tanto a segunda Conferência Ministerial da OMC a ser realizada na mesma cidade de Genebra (sede mundial da OMC), quanto uma reunião do G8 em Birmingham – o que fez com que a AGP viesse com a invenção dos “Dias de Ação Global”, que viriam a que se tornar famosos pelas siglas compostas da inicial do mês, em inglês, e do dia das manifestações.

De acordo com Bergel e Ortellado (2006:16), a Ação Global dos Povos não era uma “organização formal, com sócios, membros regulares ou porta-vozes oficiais, mas

---

<sup>107</sup> AGP (2001), já condizente com as alterações aprovadas em plenária na 3ª. Conferência da AGP, em Cochabamba, Bolívia, em 2001.

uma rede de comunicação e coordenação de lutas em escala global, baseada apenas em princípios comuns: a rejeição ao capitalismo e a todas as formas de dominação e opressão”.

Sua filosofia organizacional, aos moldes dos zapatistas, era “fundamentada na descentralização, na autonomia, na desobediência civil e na ação direta” (*Idem*). Do mesmo que, assim como na organização das comunidades autônomas zapatistas, em que os delegados escolhidos pelas comunidades são rotativos e substituíveis, a organização da AGP também se limitava “a um secretariado rotativo e a um grupo de convocantes, também rotativos, encarregados de lançar os chamados para os Dias de Ação Global” (*Idem*).

A conexão com os zapatistas ainda pode ser observada nos seus cinco princípios, que se baseavam em:

- 1) uma rejeição muito clara ao capitalismo, ao imperialismo, ao feudalismo e a todo acordo comercial, instituições e governos que promovem uma globalização destrutiva;
- 2) uma rejeição a todas as formas e sistemas de dominação e de discriminação incluindo, mas não apenas, o patriarcado, o racismo e o fundamentalismo religioso de todos os credos, de modo a abraçar a plena *dignidade* [itálico nosso] de todos os seres humanos;
- 3) uma atitude de confronto, já que não acreditavam que o diálogo pudesse ter algum efeito em organizações tão profundamente anti-democráticas e tendenciosas, nas quais o capital transnacional é o único sujeito político real;
- 4) um chamado à ação direta, à desobediência civil e ao apoio às lutas dos movimentos sociais, propondo formas de resistência que maximizassem o respeito à vida e os direitos dos povos oprimidos, assim como, a construção de alternativas locais ao capitalismo global; e em
- 5) uma filosofia organizacional baseada na descentralização e na autonomia.

De forma que se sobressaem os acordos comerciais de “livre comércio”<sup>108</sup>, a exemplo do Nafta, que atinge a comunidades zapatistas; a noção plena de dignidade a todos os seres humanos; o fechar de portas ao diálogo conclamando uma atitude de confronto, assim como os zapatistas disseram Basta!; a construção de alternativas locais ao capitalismo global, assim como, por exemplo, se constrói no dia a dia das

---

<sup>108</sup> Que eram ainda mais específicos na primeira versão do princípio número 1, redigido em 1998 e alterado em 2001, que dizia: “Uma rejeição muito clara à OMC e a outros acordos de liberalização comercial (como APEC, EU, Nafta, etc.) como ativos promotores de uma globalização ambiental e socialmente destrutiva”. Aliás, quanto a isso, o próprio nome inteiro de fundação da AGP estava atrelado ao conteúdo desse princípio número 1: “Ação Global dos Povos contra o “livre” comércio e a Organização Mundial do Comércio (AGP)”.



comunidades autônomas zapatistas.

Ainda especificamente em relação ao princípio número 4<sup>109</sup>, que também foi alterado em 2001, na 3ª. Conferência da AGP, em Cochabamba, em que se lia [“Um chamado à desobediência civil não-violenta e à construção de alternativas locais pelas comunidades locais em resposta à ação governos e das corporações”] –, o próprio Exército zapatista (EZLN), que havia participado da reunião de fundação da AGP em Genebra, é citado na longa nota de esclarecimento da AGP quanto ao porquê da palavra “não-violenta” ter sido removida do princípio:

Esta modificação removeu a palavra não-violenta dos princípios. O que foi considerado mais uma mudança verbal que de conteúdo político. O problema com a antiga formulação foi que a palavra não-violência tem significados diferentes na Índia (onde ela significa respeito pela vida) e no Ocidente (onde ela significa também respeito à propriedade privada). Este simples mal-entendido provou ser completamente incorrigível na mídia e, na verdade, no próprio movimento. O movimento norte-americano percebeu que o termo poderia ser mal compreendido, o que não permitiria a diversidade de táticas e mesmo contribuiria para a criminalização do movimento. As organizações latino-americanas também colocaram objeções ao termo em sua conferência regional e argumentaram que um "chamado à desobediência civil" era o bastante., ao passo que o termo não-violência parecia implicar uma rejeição de uma enorme parte da história de resistência desses povos e, como tal, foi impropriamente entendido por grande porção do movimento.

Este ponto de vista foi particularmente colocado pelos movimentos do Equador e da Bolívia, os quais têm praticado desobediência civil com centenas de milhares de pessoas nos últimos anos, embora eles joguem pedras quando o exército mata com balas (o que regularmente acontece).

De fato, sempre houve uma compreensão da AGP que não-violência seria entendido como um princípio/guia ou um ideal que sempre deveria ser compreendido de acordo com situações culturais e políticas específicas. Ações que são perfeitamente legítimas em um contexto podem ser desnecessariamente violentas (contribuindo para brutalizar as relações sociais) em outro e vice-versa. De modo mais claro, o exército zapatista (EZLN) foi convidado para estar na primeira geração de convocantes. A expressão finalmente encontrada pareceu respeitar esta instância fundamental, visto que ela explicitamente propõe MAXIMIZAR o respeito à vida.

A experiência da AGP resultou em muitos protestos de sucesso, como os Dias de Ação Global convocados para Seattle (1999) e Praga (2000), por exemplo. Até que a partir de Gênova (2001), como veremos, por conta da morte do ativista Carlo Giuliani, a Ação Global dos Povos parece entrar em um período de refluxo. A Conferência de Cochabamba citada, quando os princípios 1 e 4 são alterados, por exemplo, acontece em setembro de 2001, apenas dois meses após a morte de Giuliani. Paralelamente a

---

<sup>109</sup> Apenas os princípios número 1 e 4 foram alterados em Cochabamba.

isso, em janeiro do mesmo ano de 2001, aparecia também o Fórum Social Mundial, em Porto Alegre, o que leva a crer que o próprio movimento antiglobalização entrava aí “em uma nova fase, marcada pela busca de uma maior institucionalização por meio do Fórum Social Mundial (FSM)” (Fiuza 2017:18).

O último número do boletim da AGP é publicado neste mesmo ano de 2001 (*Ibidem*:18-9). E como as principais ferramentas da rede seriam “a publicação de um boletim regular, a realização de conferências a cada dois anos, aproximadamente, e a manutenção de um site e de listas de email” (*Idem*) isso é um indício de que a AGP começava a morrer lentamente, a despeito de a rede continuar “a existir depois de 2001, mas a partir de então se restringiu basicamente à Europa, onde encontros regionais continuaram a acontecer até 2006” (*Idem*).

Contudo, apesar do seu aparente desaparecimento, assim como é esperado em movimentos de um *ciclo de protesto*, o seu repertório continua vivo em movimentos mais contemporâneos do ciclo, como no resgate feito pelo 15M-Indignados da sigla composta da inicial do mês para nomear o seu movimento. Ou ainda no chamado global 15O, convocado em conjunto pelo 15M e pelo *Occupy*, que, como veremos, será o responsável pela formação do *Ocupa Sampa*.

O mesmo podendo ser dito quanto ao sentimento vivo que ainda carregam os membros saudosos da AGP, já que, ao entrarmos no site que contém o seu arquivo<sup>110</sup>, nos deparamos com o cartaz clássico de convocação para o *Occupy* (2011), em que uma bailarina dança em cima do touro de Wall Street.

## **Seattle (1999)**

O terceiro Dia de Ação Global chamado justamente pela Ação Global dos Povos (AGP) coincidiu com a terceira conferência ministerial da OMC, realizada em Seattle, entre os dias 30 de novembro e 3 de dezembro de 1999. O 30N, que acabou entrando para a história como o dia da “Batalha de Seattle”, contou com 75 mil manifestantes – dos quais 10 mil se engajaram em ação-direta (Notes From Nowhere 2003:204-8). “Foi a primeira vez que a presença política de uma variedade de novos atores foi levada a sério.” (Bleiker 2002). Ao todo, cerca de 700 organizações participaram do protesto, que uniu sindicalistas, ambientalistas e anarquistas; e levou à detenção de mais de 600 ativistas.

---

<sup>110</sup> [www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/]

Apesar de, nesta ocasião, os manifestantes antiglobalização não terem estabelecido nenhum “espaço livre” propriamente dito enquanto repertório de confronto, Seattle é um bom exemplo para se observar os pontos de tensão e coexistência entre as aborgadens de ação coletiva da “esquerda institucional” e da “esquerda autônoma”, já que ambas tomaram parte do protesto, cada qual com seus repertórios bem característicos<sup>111</sup> – aliás, tensão e coexistência essas que, como já mencionamos, vão se repetir em todos os movimentos deste longo ciclo de protestos.

A primeira, dedicando-se a organizar uma marcha, patrocinada pela central sindical AFL-CIO, seguida de um comício de 4 horas com música e oradores, que contou com a participação de sindicatos, movimentos sociais, grupos ambientalistas e religiosos. E a segunda, focada em ações-diretas não-violentas de milhares de atividades que ocuparam a área do centro da cidade, com o intuito de impedir os delegados de chegarem até o centro de convenções em que se realizaria a conferência da OMC Fominaya (2014:54-5).

Encontros e desencontros que, ao final do dia, iriam se misturar. Como descrevem Gillham e Marx (2000):

Ladeados por dirigentes da AFL-CIO<sup>112</sup> vestindo chapéus laranja fluorescentes, eles [os participantes da marcha] caminharam por 3 milhas através de um corredor até o centro da cidade, que estava cheio de grupos de afinidade, pessoal de mídia, espectadores e polícia. Muitos dos participantes da marcha se uniram, então, ao que havia se transformado em uma batalha entre manifestantes e polícia.

Isso porque, na prática, a famosa “Batalha” já havia começado potencialmente, desde cedo, quando uma série de *sit-ins* coordenados pela Rede de Ação Direta (DAN) fizeram com que 3.000 delegados de 135 países fossem impedidos de chegar ao local onde ocorreria a cerimônia de abertura da conferência. Como narram Della Porta e Tarrow (2012:120):

Organizados em “grupos de afinidades”, apenas ligeiramente ligados uns aos outros, cerca de 10 mil manifestantes sentam-se no chão amarrados juntos em

---

<sup>111</sup> “Em Seattle, apenas um reduzido número de sindicalistas jovens participou das ações de bloqueio e esses jovens trabalhadores eram em sua maioria dos sindicatos pequenos e radicais como a IWW. No entanto, após Seattle, houve um intenso esforço dos ativistas de ação direta de se aproximar dos trabalhadores e de “radicalizá-los”. Durante o ano seguinte, esse foi talvez a principal ambição da DAN. Até onde sei, essa tentativa não teve muitos resultados. Claro, estamos aqui falando dos Estados Unidos. Se sairmos dos Estados Unidos, os sindicatos são em geral bem mais combativos. E em muitos países, como a Itália (COBAS), a Suécia (SAC) e a Espanha (CGT e CNT), há um sindicalismo radical de base mais significativo que têm vínculos muito mais estreitos com os movimentos de ação direta dos jovens.” (Ortellado 2002).

<sup>112</sup> “A AFL-CIO enviou 30 de seus funcionários pagos a Seattle para dar assistência aos sindicatos locais e gastou perto de \$1 milhão mobilizando a oposição à OMC.” (Murphy and Pfaff 2005 *apud* Fominaya 2014:55)

correntes usando as assim chamadas técnicas de “bloqueio” [“lock down”] e tripé [“tripod”] que tornam a remoção dos bloqueios mais difíceis. Quando a polícia chega para liberar as ruas que levavam à cúpula, os manifestantes não se movem como forma de resistência, mas aplicam as táticas que aprenderam durante cursos de não-violência.

Ou ainda Gillham e Marx (2000):

Os organizadores da DAN tinham dividido a área ao redor do Centro de Convenções de Seattle em 13 “cunhas” ou “fatias de pizza” a serem preenchidas por 10-20 grupos de afinidade cada uma (Crass, 2000:49; Lojowsky, 2000:13). Cada grupo de afinidade consistia de 5-20 pessoas com alguma coisa em comum, como o mesmo lugar de trabalho, ideologia, estilo de vida, amizade, participação em outros atos de protesto, ou que frequentavam a mesma universidade. Esses grupos se deram nomes elaborados como Vingadoras Lésbicas, Coletivo ACME, Movimento Bananarquia, Batatas de Portland e STARC Pelado. Membros dos grupos de afinidade “trabalharam juntos, participaram em treinamentos juntos e apoiaram uns aos outros através de uma variedade de ações autônomas” (Guilloud, 2000:95).

De forma que, aqui, a tática de guerrilha urbana, para, espalhados, tomarem o controle de vários “fatias de pizza” simultaneamente, se assemelha e pode ser encarada como uma adaptação das táticas de guerrilha zapatistas, como as ações simultâneas coordenadas, no dia do levante em Chiapas, que foram responsáveis por fazer com que, mesmo com menos homens, os zapatistas conseguissem atacar simultaneamente sete prefeituras.

Ainda, para participar das ações do 30N, os grupos de afinidade haviam concordado em seguir quatro diretrizes básicas de não-violência (Starhawk 2000:47 *apud* Gillham e Marx), mas como explica umas das ativistas detidas nos protestos: “nos foi pedido apenas para que concordássemos quanto a isso em razão das ações do dia 30/11 – não para assinar embaixo delas como uma filosofia de vida” (Fominaya 2014:56). Eram elas:

1. Abster-se de violência, física ou verbal;
2. Não carregar armas;
3. Não trazer ou fazer uso de drogas ilegais ou álcool<sup>113</sup>;
4. Não destruir propriedades

Aqui, quanto ao uso da não-violência, também surgem correspondências possíveis com os zapatistas, apesar de sermos levados a crer, à primeira vista, que os

---

<sup>113</sup> Nas comunidades autônomas zapatistas o uso de drogas e álcool é proibido. Como diz Marcos, em 1995, um ano após o levante, quanto os benefícios da proibição do álcool: “Baixamos a zero a taxa de alcoolismo. As mulheres aqui estavam muito bravas, dizendo que o álcool só era bom para fazer os homens baterem nas mulheres e nas crianças; elas, portanto, deram a ordem que nenhuma bebida seria permitida. As pessoas que se beneficiaram mais dessa decisão foram as crianças e as mulheres, e aqueles que mais sofreram foram os comerciantes e o governo” (Marcos citado por Henck 2007:162).

zapatistas, por possuírem um exército e terem se levantado em armas, não sejam favoráveis a ela. Quanto a isso, é necessário deixar claro que o uso da violência por parte dos zapatistas se resume à auto-defesa, no sentido de que eles apenas se armaram para que pudessem ser ouvidos – depois de todas as portas terem sido fechadas; e apenas não entregaram suas armas, como eles próprios dizem, para que não tenham que usá-las. A favor dessa argumentação, pesa ainda o fato, por exemplo, de que não estão interessados na tomada do poder [nem pelas armas], assim como o silêncio dos seus fuzis após os 12 primeiros dias de enfrentamentos diretos com o exército mexicano – passando, em troca, a confiar no apoio da sociedade civil, organizada em um amplo movimento social de solidariedade, como escudo para evitar ataques militares contra eles por parte do governo.

Voltando às ruas de Seattle, lá, nem todos concordaram com as diretrizes básicas de não-violência ou estavam organizados dentro da DAN, de modo que também, à sua maneira, quiseram dar o seu Basta!:

Alguns manifestantes organizados em grupos de afinidade anarquistas dentro do Black Bloc<sup>114</sup> (*sic*) acreditavam que não só a OMC, mas também corporações multinacionais específicas e instituições financeiras como o Bank of America, Gap, Nike, McDonald's, Starbucks e Planet Hollywood deveriam ser alvo de vandalismo. [... Assim], ao contrário da maioria dos manifestantes de Seattle, os membros do Black Bloc vandalizaram as fachadas dessas organizações durante os protestos, justificando depois a sua ação em um comunicado em que defendia que tais instituições eram culpadas por crimes corporativos (Anarchist N30 Black Bloc, 1999): “Nós afirmamos que a destruição da propriedade não é uma atividade violenta, a menos que destrua vidas ou cause dor no processo. Por esta definição, a propriedade privada – especialmente a propriedade privada corporativa – é ela mesma infinitamente mais violenta do que qualquer ação tomada contra ela ...” (Fominaya 2014:56-7).

Fato é que, ao fim, a Batalha de Seattle ficaria guardada na memória, até mesmo de vários ativistas, pela ação deste reduzido grupo de adeptos dos Black Blocs, quando, a nosso ver, o que deveria ocupar lugar de destaque tem muito mais a ver com a organização dos chamados grupos de afinidade, também aos moldes zapatistas; e voltando ainda mais no tempo, nos moldes do Primeiro Congresso Indígena, organizado por Ruiz, em 1974.

Fazendo uso de um modelo de tomada de decisão por consenso, membros de grupos de afinidade individuais selecionavam a fatia de pizza que ocupariam e as táticas que utilizariam no bloqueio. Após longas deliberações, cada grupo de

---

<sup>114</sup> Diz Ortellado (2002): “Um pouco como dissidência das táticas de ação direta da DAN (bloqueios estritamente não-violentos) um outro grupo de ação direta foi formado, o Black Bloc, voltado para táticas de destruição de propriedade de grandes empresas. Mas, após um longo e desgastante debate, essas duas vertentes dos grupos de ação direta aprenderam a coexistir pela idéia de ‘diversidade de táticas’”.

afinidade enviava um porta-voz ou “falava” em “reuniões de conselhos de porta-vozes” que iam até tarde da noite. Os encontros aconteciam no “420”, um armazém vazio alugado pela DAN para funcionar como um lugar central de encontro para treinamento, traçar estratégias, confeccionar bonecos gigantes e ensaiar teatro de rua. Nas reuniões de porta-vozes, os representantes dos grupos de afinidade usavam o mesmo modelo democrático de consenso para bater o martelo quanto aos detalhes das ações. Os principais objetivos das reuniões eram assegurar que todos os pedaços de torta estivessem adequadamente cobertos e manter os grupos de afinidade informados sobre questões importantes, como o número de pessoas que se arriscariam a ir para prisão. Nessas reuniões, os porta-vozes eram desencorajados de relatar os planos táticos de seus grupos. Isso garantia que as reuniões permanecessem públicas e ainda mantivessem um nível de sigilo, diminuindo a preocupação de que a polícia pudesse reunir informações de inteligência suficientes para prejudicar efetivamente a ação geral. Para reunir tal inteligência, a polícia precisaria se infiltrar em centenas de grupos, o que por razões de política e logística não ocorreu.

Os grupos de afinidade muitas vezes agrupavam-se (por exemplo, o Cowborg Cluster e o Black Bloc) a fim de estender a responsabilidade de bloquear uma intersecção ou uma série de portas de um edifício. Alguns grupos de afinidade engajaram-se no teatro de rua, enquanto outros “se amarravam” [“locked-down”] em intersecções, formando um círculo e dando-se as mãos por dentro de tubos de pvc de 6 polegadas de diâmetro. Muitos carregavam grandes fantoches feitos à mão, enquanto alguns batucavam baldes de 5 galões, como se fossem tambores, amarrados por cordas em volta do pescoço. Outros ainda dançavam ao som de uma fanfarra em um local, enquanto em outro havia uma van que bloqueava uma intersecção com um poderoso sistema de som. Ainda outros constituíam “grupos voadores” que rapidamente se dirigiam aos locais onde eles eram mais necessários. (Starhawk, 2000:47; Ruckus, 2000 *apud* Gillham e Marx 2000).

Seja como for, fato é que, como constata Della Porta e Tarrow (2012:120), “embora nenhuma das performances usadas em Seattle terem sido novas, algumas delas”, citando agora Wood (2007:377), “ficaram gravadas como bem-sucedidas e emocionantes por sua associação a esses protestos”.

Por fim, para se ter uma ideia da dimensão da disputa de narrativas que acontece até hoje, passados 20 anos da “Batalha”, sobre o que aconteceu em Seattle, um dos principais organizadores da DAN, David Solnit, que citamos anteriormente, chegou, inclusive, a escrever um livro com o sugestivo título “A Batalha da História da Batalha de Seattle” (2009).

## **Gênova (2001)**

Gênova marca um momento-chave nos protestos anticapitalistas globais. Ao mesmo tempo em que é considerada a maior manifestação do tipo até então – tendo levado 300 mil pessoas às ruas –, é também a mais violenta (Notes From Nowhere

2003:352-6). Marcada para o dia 20 de julho de 2001, para acontecer contra mais uma reunião de cúpula do G8, ela havia sido preparada com um ano de antecedência pelo Fórum Social de Gênova, uma coalizão de 800 organizações (Della Porta e Tarrow 2012:121).

Se em Seattle o objetivo era impedir que os delegados chegassem até o local da conferência; em Gênova, a intenção passou a ser adentrar as áreas proibidas [*no-go areas*] que a polícia havia estabelecido para evitar “uma outra Seattle” (della Porta & Reiter, 2006 *apud* Della Porta e Tarrow 2012:143). Como narra o ativista Ramor Ryan (2003:357-59):

Despite all the ominous reports, we swept down the wide boulevard confidently – we were so many! Like an unstoppable river! So many people prepared to use their bodies to break through, to defend themselves, to struggle. “*El Pueblo Unido, Jamas Sera Vencido*,” we chanted. “*GenovaLibera!*” “E-Z-L-N!”. Rage Against The Machine<sup>115</sup> blasted from the mobile PA – “Fuck You, I Won’t Do What You Tell Me!” screamed along by thousands. It was momentarily powerful and wonderful. Then about a mile from the red zone, the police attacked us. [...]

everybody rushed forward on two or three different streets. Some riot cops got stranded in their retreat and hand-to-hand fighting ensued. The people fighting are not necessarily in black, although some are masked. Some have helmets. It is not the Black Bloc, and there are no agent provocateurs. This is a militant energy driven by people who have said – “*Ya basta!* (enough), fuck the police”, with rage, energy, resolve. They move forward; tear gas everywhere, the police retreating. An armoured vehicle is captured and the occupants flee. It is smashed up and set ablaze. This armoured *Carabinieri* truck, symbol of what they hate, is ablaze and everyone is cheering and filled with rebel joy. Someone sprays “We Are Winning!” on the side of the carcass of the armoured beast. [...]

Getting closer to the detested wall of the G8; “Here we are,” they chant, “We resist!” Hundreds strong, they pour into the expansive Piazza Alimondo. Two police vehicles drive recklessly into the crowd, one drives away, the other stalls; people rush towards the vehicle. Then shots ring out. Plastic bullets? No, the ominous thud of live ammunition. The air heaves. The protesters stop, reel around, and flee. Carlo Guiliani was 23 years old. A rebel. The papers belittled him, called him a ne’er do well, a bum, a hobo<sup>116</sup>. But we know him as a comrade and a revolutionary. He fought the paramilitary police bravely, fearlessly. He was involved in the Zapata Social Centre of Genoa. Zapata lives. Carlo’s death was not heroic, nor tragic. It was the consequence of his life, how he lived, how he resisted. Moments before he was shot in the face, Carlo probably felt the extraordinary rebel joy of this spontaneous uprising against power in the little side streets of Genoa. He died instantly, or when the police drove over him, not once but twice, as if to make sure he was dead, really dead. For the police, Carlo had to die. Now they must kill us, because we are beginning to really threaten their power. Carlo was murdered. We are all Carlo.

---

<sup>115</sup> A banda californiana de rock, *Rage Against the Machine* [Raiva Contra a Máquina], é notória apoiadora do movimento zapatista.

<sup>116</sup> Todas as características dos “liminares” da *communitas*, de Turner, aos olhos da *estrutura*.



Como vemos nesta passagem, há muito mais coisas que conectam Chiapas e Gênova, além dos aviões feitos de papel por crianças em uma escola de uma comunidade autônoma zapatista nas montanhas de Chiapas que, como ficamos sabendo no início desta dissertação, foram lançados para dentro da zona vermelha proibida. Em Gênova, escutam-se gritos de ordem como “E-Z-L-N!” e “Ya basta!”. O próprio Giuliani estava envolvido no Centro Social Zapata, de Gênova. E, diante de sua morte, os ativistas gritam: “Zapata vive”; “Todos somos Carlo”.

Em Gênova, também aparece o apoio logístico e moral da Teologia da Libertação, na figura do padre salesiano Andrea Gallo, “de fé católica e ideais comunistas e anarquistas” (Mondadori 2005)<sup>117</sup>, que, cinco dias após a morte de Giuliani, escreveu em seu diário:

Minha porta está aberta [...]. Eu vivo por algum tempo entre os jovens, nas comunidades, nos hospitais, nos cárceres, nos locais de trabalho, nas escolas, nas ruas e praças. Eles estão à espera, lutando, sofrendo injustiça demais. Eles querem um mundo melhor. Não aceitam mais que não há futuro. Quem vai desapontá-los?” (Gallo 2001)

No mesmo diário que dá conta de todas as atividades que participou durante aqueles dias de protestos em Gênova, dom Gallo, que era conhecido por cantar em suas missas a música-símbolo dos *partisans* antifascistas italianos, “Bella Ciao”<sup>118</sup>, cita que se encontrou, três dias antes da morte de Giuliani, com o cantor Manu Chao – que acabaria sendo alçado a músico representante da luta antiglobalização, com sua música “Estrangeiro” –, para que ambos organizassem como seria o show de dois dias depois, que contaria com 50 mil pessoas e teria a sua renda revertida para projetos de Gallo. No show, o “sacerdote dos marginalizados de Gênova”, como era conhecido, apareceu ao lado do cantor agitando uma bandeira vermelha (Adista 2001).

Como veremos, a morte de Carlo Giuliani fez com que os repertórios que vinham sendo utilizados, até então com sucesso, precisem ser repensados. Ao fim, cerca de 1.000 manifestantes ficaram feridos, sendo que 328 foram parar no hospital (Della Porta, Andretta, Mosca & Reiter 2006:3-6 *apud* Della Porta e Tarrow 2012:121). Seis semanas após os protestos de Gênova, aconteceria ainda o ataque às Torres Gêmeas – o 11 de Setembro<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> “No entanto, é verdade, eu sou um comunista. Nunca me esqueço da Bíblia e do Evangelho. Mas nunca esqueço também o que Marx escreveu.” (Mondadori 2005).

<sup>118</sup> Ver vídeo aqui: <https://www.facebook.com/jacobinmag/videos/1573527999340562/>

<sup>119</sup> “Seis semanas após os protestos de Gênova, a primeira de uma série de cinco partes de artigos de página inteira apareceu na edição UK do *Financial Times* sob o título ‘Capitalismo Sob Sítio: As crianças da Globalização atacam de novo’. O artigo dizia: ‘Pouco mais de uma década após a queda do



De repente, a esperança foi substituída por desespero e medo. As políticas de transformação que estávamos nos deleitando foram de repente forçadas a transformarem-se em ações defensivas de retaguarda – defesa de direitos humanos e civis, contra a guerra, contra o nacionalismo (Notes From Nowhere 2003:501).

Para muitos, o que Gênova e o 11 de Setembro marcaram, de fato – e Evian (2003), como veremos logo a seguir, vai ser exemplo disso – “foi o fim do primeiro estágio emergente de um movimento que havia entrado em erupção em 1994” (*Ibidem*:502-3).

O segundo estágio do movimento vai ser mais duro do que o primeiro. É um estágio para se trabalhar mais próximo de casa, um estágio em que as ações de massa nas ruas serão balanceadas (mas não totalmente substituídas) com a criação de alternativas ao capitalismo nas nossas vizinhanças, vilas e cidades. Uma política que move entre a construção e o conflito, baseada em visões a longo prazo, em que procuramos construir alternativas que nos manterão no futuro – e que ainda nos recorda que quaisquer alternativas verdadeiras ao capital nos lançará ao conflito com o sistema e que nós precisamos criar estratégias contínuas para nos defender contra isso. Ainda que retornemos às nossas vizinhanças, não devemos fetichizar o local, recuar para guetos subculturais, nem esquecer que nós somos o primeiro projeto político global liderado por movimentos de base [*grassroots-led*] do mundo. Nós não devemos desfazer os laços globais que nos unem em uma rede no mundo todo. Esses poderes não podem ser combatidos sozinhos ou por facções individuais. Eles nos apanharão um a um se tentarmos fazê-lo. E nossa resistência ainda precisa ser tão transnacional quanto o capital, quanto a especulação financeira, quanto a mudança climática, quanto a dívida, quanto ao poder corporativo. (*Ibidem*:504-5).

### **Evian (2003)**

A cúpula anual do G8, de 2003, teve lugar em Evian, uma cidadezinha francesa na beira do lago de Genebra, entre os dias 28 de maio e 3 de junho. Assim que os protestos foram anunciados, as forças de segurança cercaram Evian e estabeleceram uma extensa zona proibida [no-go zone], enquanto protestos aconteciam na vizinha Genebra. Durante a cúpula, milhares de ativistas participaram de conferências, encontros e marchas. Um Tribunal da Dívida do chamado Terceiro Mundo recebeu a presença de celebridades; e performances de rua e bloqueios de vias aconteceram em ambos os lados da fronteira. No dia 3 de junho, duas marchas, com 100 mil pessoas (uma da França em direção à Suíça e outra no sentido inverso), se encontraram em um

---

Muro de Berlim... há uma sensação crescente de que o capitalismo global está novamente lutando para ganhar a discussão’. Horas depois que o jornal chegou às bancas, terroristas islâmicos (*sic*) atacaram Nova York e Washington.” (Notes From Nowhere 2003:501).

ponto de fronteira que as autoridades haviam deixado sem vigilância (Della Porta e Tarrow 2012:131).

Até aqui tudo se assemelha bastante aos protestos anteriores, a não ser por um detalhe. Após a tragédia de Gênova, havia ficado claro para os ativistas os riscos de continuar tentando entrar nas chamadas “zonas proibidas” criadas para garantir que as cúpulas acontecessem; e que seria necessário uma vez mais mudar de tática frente à repressão policial <sup>120</sup>. De modo que, em Evian, uma inovação importante é introduzida: os acampamentos alternativos auto-organizados e autogestionados como experimentos prefigurativos de uma vida anticapitalista (*Ibidem*:122).

Em resposta ao sucesso da polícia em manter os que protestavam em Seattle e Gênova longe da cena da cúpula, muitos dos ativistas em Evian construíram *contra-vilas*, pensadas como espaços livres (ou zonas liberadas temporárias) nas quais capitalismo e liberalismo – junto com racismo e sexismo – eram contestados na vida cotidiana do acampamento. (*Ibidem*:131-2)

Acredita-se que o modelo à mão mais próximo em tempo e em forma que serviu de inspiração para tais vilas foi o “Acampamento Internacional Noborder-Camp”, que havia acontecido perto de Estrasburgo (2002), um ano antes, e que havia sido autogerido por meio de assembleias:

No acampamento, a ação direta era preparada, mas foi especialmente a vida cotidiana do acampamento que foi percebida como prática subversiva, baseada na troca não-comercial e em relações não-autoritárias (Beauzamy 2008: 441-445). Em resumo, “vilas anti-autoritárias acabam sendo formas de combater as cúpulas, por perturbar regras sociais contestadas e estruturas” (*Ibidem*:444). (Della Porta e Tarrow 2012:134-5).

Para nós, aqui é o *turning point* em que a *communitas* zapatista é adaptada e vem para ficar como um dos principais repertórios de confronto nos protestos anticapitalistas globais. Tais “vilas anti-autoritárias” anticapitalistas, originalmente erguidas em áreas próximas às cúpulas de governos ou instituições financeiras, vão se transformar, daí em diante, em ocupações de praças públicas, no meio de grandes centros urbanos, como os acampamentos levantados na Primavera Árabe, em especial o da praça Tahir, no capital do Egito, Cairo; pelo 15M-Indignados, na Porta do Sol, em Madri; pelo Occupy, em Wall Street, em Nova York; e pelo próprio *Ocupa Sampa*, no vale do Anhangabaú, em São Paulo.

Esses “espaços livres (ou zonas liberadas temporárias)”, como nomeiam

---

<sup>120</sup> Della Porta e Tarrow (2012:142) vão chamar esse processo de “difusão interativa”. Quando há uma adaptação recíproca entre a polícia e os manifestantes, em que ambos os lados tentam se precipitar ao comportamento esperado da outra parte baseados em experiências passadas.

textualmente della Porta e Tarrow (2012:131-2) encaixam-se perfeitamente na noção de *communitas*, de Turner (2013), que, para descrevê-las, diz que elas surgem como “emancipação *temporária* de normas socioestruturais” (Turner 2013:14 [itálico nosso]). Ou ainda na noção de TAZ (da sigla, em inglês, Zona Autônoma Temporária), de Hakim Bey (2001 [1985]), que define a TAZ como uma “tática”, “uma operação de guerrilha que libera uma área (de terra, de tempo, de imaginação) e se dissolve para se re-fazer em outro lugar e outro momento, *antes* que o Estado possa esmagá-la” – um enclave livre; “um microcosmo daquele ‘sonho anarquista’ de uma cultura de liberdade”, que possibilita aos seus participantes “prosseguir em direção a esse objetivo” ao mesmo tempo em que vivem “alguns de seus benefícios aqui e agora”<sup>121</sup>.

Há que se notar ainda que Evian acontece no mesmo ano em que os zapatistas decidem criar as “Juntas de Bom Governo”, fazendo com que suas Zonas Autônomas Temporárias (TAZ) passassem a ser, na linguagem de Bey, Zonas Autônomas Permanentes (PAZ). É também o mesmo ano em que o movimento zapatista chega à conclusão de que não adiantava mais apenas ficar atendendo os “Dias de Ação Global” – tanto é que, apesar da proximidade geográfica, os zapatistas não lançaram nenhum chamado, nem declaração, de que participariam dos protestos contra a OMC em Cancún (2003).

Tal crítica velada, por parte dos zapatistas, à estratégia de se saltar de uma “contra-cúpula” à outra, parece também ter influenciado na decisão de alguns atores que haviam sido importantes nos protestos de Seattle e Gênova de não comparecerem a Cancún – espaço que acabou sendo ocupado com maior relevância por sindicatos e movimentos sociais organizados da “velha esquerda”, em especial, após, a autoimolação, no primeiro dia de protestos, do agricultor sul-coreano Lee Kyung Hae, de 56 anos, que carregava um cartaz com os dizeres “A OMC! Mata. Agricultores”, em frente à linha policial que barrava os manifestantes a sete quilômetros de onde se realizava a reunião (Di Giovanni 2007:29).

Como é possível notar em carta deixada por Lee Kyung Hae (2003), as razões que o levaram a tirar a própria vida são em grande medida semelhantes às que levaram os indígenas de Chiapas a se levantarem em armas:

---

<sup>121</sup> A proposta de viver os benefícios produzidos por uma “TAZ” ou uma *communitas*, por assim dizer, se encaixam com a lógica da Teologia da Libertação, que parte do princípio que a construção do “reino de Deus” se inicia “aqui e agora”, na Terra, e não após a morte.

I am 56 years old, a farmer from South Korea who has strived to solve our problems with the great hope in the ways to organize farmers' unions. But I have mostly failed, as many other farm leaders elsewhere have failed.

Soon after the Uruguay Round Agreement was sealed, we Korean farmers realized that our destinies are no longer in our own hands. We cannot seem to do anything to stop the waves that have destroyed our communities where we have been settled for hundreds of years. To make myself brave, I have tried to find the real reason and the force behind those waves. And I reached the conclusion, here in front of the gates of the WTO. I am crying out my words to you, that have for so long boiled in my body:

I ask: for whom do you negotiate now? For the people, or for yourselves?

Stop basing your WTO negotiations on flawed logic and mere diplomatic gestures.

Take agriculture out of the WTO system.

Since (massive importing) we small farmers have never been paid over our production costs. What would be your emotional reaction if your salary dropped to a half without understanding the reasons?

Farmers who gave up early have gone to urban slums. Others who have tried to escape from the vicious cycle have met bankruptcy due to accumulated debts. For me, I couldn't do anything but just look around at the vacant houses, old and eroding. Once I went to a house where a farmer abandoned his life by drinking a toxic chemical because of his uncontrollable debts. I could do nothing but listen to the howling of his wife. If you were me, how would you feel?

Widely paved roads lead to large apartments, buildings, and factories in Korea. Those lands paved now were mostly rice paddies built by generations over thousands of years. They provided the daily food and materials in the past. Now the ecological and hydrological functions of paddies are even more crucial. Who will protect our rural vitality, community traditions, amenities, and environment?

I believe that farmers' situation in many other developing countries is similar. We have in common the problem of dumping, import surges, lack of government budgets, and too many people. Tariff protection would be the practical solution.

I have been so worried watching TV and hearing the news that starvation is prevalent in many Less Developed Countries, although the international price of grain is so cheap. Earning money through trade should not be their means of securing food. They need access to land and water. Charity? No! Let them work again!

My warning goes out to all citizens that human beings are in an endangered situation. That uncontrolled multinational corporations and a small number of big WTO Members are leading an undesirable globalization that is inhumane, environmentally degrading, farmer-killing, and undemocratic. It should be stopped immediately. Otherwise the false logic of neoliberalism will wipe out the diversity of global agriculture and be disastrous to all human beings.

Nela, como vemos, Lee Kyung Hae fala da destruição das comunidades tradicionais milenares pelos acordos de livre-comércio e pela OMC, já que o destino delas não se encontra mais em suas próprias mãos ou na de governos nacionais. Fala de perdas salariais pela metade e do acúmulo de dívidas. No lugar do milho e do café, base da cultura maia, ele fala do arroz, dos milenares campos de arroz. Fala da fome, apesar do preço do grão no mercado internacional ser tão barato. Fala do urgente acesso das comunidades à terra e à água. Fala de uma globalização não-democrática que não tem no seu centro o ser humano. Enfim, fala da necessidade de se garantir dignidade a todos, sem distinção.

Sete anos depois, como veremos, o repertório da autoimolação, como um dos últimos recursos para se chamar a atenção para os efeitos nefastos da globalização neoliberal, que causam a destruição completa de comunidades, vai se repetir. Desta vez, na Tunísia, vindo a ser o estopim da Primavera Árabe.

### **Primavera Árabe (2010-2012)**

A Primavera Árabe – para alguns, em alusão à Primavera de Praga, de 1968 – foi uma série de protestos que ocorreram no Oriente Médio e no Norte da África, a partir de 17 de dezembro de 2010 e estende-se até meados de 2012. A partir da Tunísia, os protestos, em maior ou menor grau, atingiram cerca de 20 países. Entre eles, Egito, Líbia, Síria, Argélia, Bahrein, Djibuti, Iraque, Jordânia, Omã e Iémen.

O estopim, aproveitado como oportunidade política seja lá por quais governos interessados em “trocarem os seus ditadores de turno” na região, se dá quando um jovem tunisiano de 26 anos, Mohamed Bouazizi, se autoimola após sentir-se humilhado e a negar-se a dar propina para que seu carrinho de frutas e legumes não fosse confiscado (Moss 2013) – ele morre 18 dias após atear fogo no próprio corpo, no dia 4 de janeiro de 2011. E 28 dias após a sua autoimolação, o presidente da Tunísia, Ben Ali, fugiria do país em direção à Árabia Saudita depois de 23 anos no poder.

Bouazizi vendia frutas e legumes nas ruas de Sidi Bouzid, sua cidade natal (a 250 quilômetros da capital Túnis<sup>122</sup>), para ajudar sua mãe e irmã com uma renda de 75 dólares mensais (seu pai morreu quando ele tinha 3 anos) – após não conseguir arranjar um emprego formal, por conta da estagnação econômica do país (Byrne 2011).

Após ter seu carrinho confiscado, Bouazizi decidiu ir à sede do governo regional para tentar defender o seu caso. Após receber um não ao seu pedido, comprou duas

---

<sup>122</sup> Onde, por conta dos protestos que aí se originaram, aconteceria o Fórum Social Mundial de 2013.

garrafas de tiner e colocou fogo em si mesmo diante do prédio do governo. Há ainda o fato não confirmado de que uma policial feminina teria lhe dado um tapa no rosto e cuspidido nele, confiscando sua balança e jogando fora as suas frutas. O fato de ela ser mulher teria tornado a humilhação ainda maior. A policial Fedia Hamdi, que acabou presa, nega as acusações (Day 2011).

Dias depois, no dia 25 de janeiro, seria a vez da Praça Tahrir [em árabe, Praça da Libertação], no Cairo, converter-se em palco de protestos contra o presidente Hosni Mubarak, no poder havia 30 anos. Após 18 dias consecutivos de protestos, Mubarak anunciaria a sua renúncia, no dia 11 de fevereiro.

Della Porta e Tarrow (2012:145) vão lembrar que a ocupação prolongada de praças, como a Tahrir, durante a Primavera Árabe, introduziu “uma nova forma de ação – a ocupação a longo prazo de uma praça importante associada à criação de espaços livres onde os cidadãos poderiam se expressar e formar redes”.

Essa prática rapidamente não só se espalhou por toda a Primavera Árabe, como também alcançou a Europa, onde ela foi adotada (com explícita referência à Praça Tahrir) pelo movimento dos Indignados na Espanha e logo depois na Grécia. [...] Aqui, vemos um processo de tomada de decisões interdependente que não se baseia em coerção ou competição, mas em aprendizado e emulação. Os ativistas entraram em contato uns com os outros, conectando as praças onde protestavam por meio do uso de novas tecnologias e símbolos similares.

A referência à Praça Tahrir ainda apareceria de maneira explícita também na convocatória para o *Occupy* feita pela revista anticonsumista canadense *Adbusters*. Primeiro, por meio de um Tweet, datado do dia 9 de junho de 2011, que dizia: “A América precisa da sua própria *acampada* Tahrir. Imagine 20.000 pessoas tomando o controle de Wall Street indefinitivamente”.



E depois, por meio de uma mensagem eletrônica enviada em meados de julho para a sua lista de emails – que se espalhou rapidamente com a ajuda do grupo

*Anonymous*, que dizia: “Você está pronto para um momento Tahrir? No dia 17 de setembro, inunde *lower Manhattan*, arme barracas, cozinhas, barricadas pacíficas e ocupe Wall Street”.



Alright you 90,000 redeemers, rebels and radicals out there,

A worldwide shift in revolutionary tactics is underway right now that bodes well for the future. The spirit of this fresh tactic, **a fusion of Tahrir with the acampadas of Spain**, is captured in this quote:

*“The antiglobalization movement was the first step on the road. Back then our model was to attack the system like a pack of wolves. There was an alpha male, a wolf who led the pack, and those who followed behind. **Now the model has evolved.** Today we are one big swarm of people.”— Raimundo Viejo, Pompeu Fabra University, Barcelona, Spain.*

The beauty of this **new formula**, and what makes this **novel tactic** exciting, is its pragmatic simplicity: we talk to each other in various physical gatherings and virtual people’s assemblies ... we zero in on what our one demand will be, a demand that awakens the imagination and, if achieved, would propel us toward the radical democracy of the future ... and then we go out and seize a square of singular symbolic significance and put our asses on the line to make it happen.

The time has come to deploy this emerging stratagem against the greatest corrupter of our democracy: Wall Street, the financial Gomorrah of America.

On September 17, we want to see 20,000 people flood into lower Manhattan, set up tents, kitchens, peaceful barricades and occupy Wall Street for a few months. Once there, we shall incessantly repeat one simple demand in a plurality of voices.

**Tahrir** succeeded in large part because the people of Egypt made a straightforward ultimatum – that Mubarak must go – over and over again until they won. **Following this model**, what is our equally uncomplicated demand?

De modo que, no caso da Primavera Árabe, como já mencionamos, as conexões com as demandas e práticas do movimento zapatista podem ser traçadas, por exemplo, a partir do que engloba o seu slogan “Pão, Liberdade e Dignidade” (Glasius e Pleyers 2013:561) e do repertório de ocupação de praças que se assemelha aos espaços livres zapatistas, como os Caracóis onde *Encuentros* recebem pessoas do mundo inteiro para se expressarem e formarem redes.

### **15M-Indignados (2011)**

O movimento dos assim chamados Indignados – expressão de origem midiática que não foi construída pelos movimentos – teve início no dia 15 de maio de 2011, com protestos em 58 cidades espanholas convocados tanto pela plataforma de movimentos 15M quanto pela plataforma *¡Democracia Real YA!*, composta na ocasião por cerca de 200 associações de todo o tipo unidas sob o slogan “não somos mercadorias nas mãos de políticos e banqueiros”.

A alta taxa de desemprego, a falta de representação política e os recorrentes despejos levaram os espanhóis a protestar massivamente. Na noite deste mesmo dia, 40 pessoas decidiram acampar na praça *Puerta del Sol*, em Madri. Quatro semanas depois, no dia 12 de junho, os indignados da *Acampada Sol* decidiram, por consenso, levantar acampamento, enquanto em outras cidades da Espanha, esse repertório de ocupação de praças se manteria por mais dias.

O repertório dos Indignados repete a mesma fórmula da Primavera Árabe: a ocupação por tempo indefinido de praças importantes das cidades para a organização de encontros ou ainda para a realização das chamadas “aulas públicas”. As praças transformaram-se “em uma Ágora cidadã aberta 24 horas, na qual o intercâmbio de ideias e suas expressões eram possíveis” (Kaldor et al. 2012:14). De forma que, como resume Gutiérrez (2013),

naquela Acampada Sol de maio de 2011 – que ocupou a mítica Puerta del Sol de Madri – não havia apenas pessoas protestando diante do colapso do sistema. Naquelas acampadas estava o novo protótipo de mundo. E isso estava nos detalhes. Em suas creches, em suas bibliotecas abertas, em suas hortas, em seus *streamings*, em seus mecanismos analógicos e digitais para propor mudanças.

Há de se ressaltar ainda o grande número entre os manifestantes que tinham origem no movimento antiglobalização e faziam parte de redes autônomas ativas na cena de centros sociais ocupados de Madri e arredores (Fominaya 2014:167).



Já quanto à possíveis associações com zapatismo para além da criação de espaços livres, podemos citar: 1) a alcunha dada pela mídia aos manifestantes, chamando-os de Indignados – por conta, muitos alegam, de um pequeno livro de 2010, *Indignai-vos!*, escrito aos 93 anos por um ex-combatente da resistência –; 2) o grito de ordem “Não nos representam” direcionado contra todos os partidos políticos; e ainda 3) o próprio nome da plataforma *iDemocracia Real YA!* – características que, no conjunto, se referem, ao mesmo tempo, a um sentimento de “Basta!” e a um chamado urgente para ação, que também se encontram no levante zapatista, após as comunidades indígenas terem tido a certeza de que os políticos profissionais, independentemente dos partidos, nunca as haviam representado.

### **Occupy Wall Street (2011)**

Como já mencionamos, a ideia do movimento *Occupy Wall Street* foi lançada à conta gotas pelos editores da revista canadense *Adbusters*. Primeiro, por um Tweet em junho de 2011; depois, por email em julho, e, por último, por meio de um cartaz, publicado na edição do mesmo mês da revista, no qual uma bailarina dança sobre o touro que simboliza a Bolsa de Valores de Nova York, com um pedido para que as pessoas ocupassem Wall Street, no dia 17 de setembro, com suas barracas, acompanhado da seguinte pergunta: “Qual é a nossa única demanda?”



O dia 17 de setembro de 2011, de acordo com um dos seus editores, Micah White, foi escolhido para coincidir com o Dia da Constituição dos EUA; mas coube a *Adbusters* apenas lançar a ideia, já que, segundo ele, logo em seguida ativistas independentes a tomaram para si; criaram um site destinado à organização do protesto e começaram a realizar encontros semanais (Flemming 2011). Nas palavras de Komlik (2014), a proposta do Occupy buscou “combinar a locação simbólica dos protestos de 2011 na Praça Tahrir, do Cairo, com as tomadas de decisão por consenso dos protestos espanhóis de 2011 (Movimento 15M)”.

O comunicado número 1 do movimento deixa claro a demanda que, enfim, traziam os seus manifestantes:

Vimos para Wall Street como refugiados dessa terra dos sonhos, buscando asilo na real. É isto o que buscamos ocupar. Buscamos redescobrir e recuperar o mundo. Muitos pensam que viemos para Wall Street fazer alguma transação com seus habitantes, para chegarmos a um acordo. Mas não viemos para negociar [...] Em Wall Street, vemos que o *quantum* básico de experiência se tornou a transação; que o propósito central da vida é converter toda a existência em corrente comercializável [...] Wall Street nos fala, sempre nos falou, que existe um plano e que é nossa tarefa seguir tal plano. Nós viemos aqui para questionar e disputar tal plano [...] O que queremos de Wall Street? Nada, porque ela não tem nada a nos oferecer. (Tidal 2011)

Os seus manifestantes resistiriam acampados por 59 dias, no Zuccotti Park, até serem despejados pela polícia, no dia 15 de novembro. Assim como os outros movimentos/protestos do ciclo que estabeleceram uma TAZ, o Occupy transformou-se, assim, em um experimento de ação prefigurativa (Pleyers 2010) em que, por meio de assembleias diárias, tomadas de decisão por consenso e ausência de lideranças, seus participantes tinham a oportunidade de participar da política de uma nova forma; de reconstruir a democracia a partir de suas próprias ações (Kaldor et al. 2012:14). De maneira que, inclusive, os teólogos Rieger e Pui-lan (2012:117), corroborando o nosso argumento que estabelece uma correspondência entre o modelo das CEBs e a estrutura organizacional das comunidades autônomas zapatistas, chegam a dizer que “o modelo das CEBs, com suas estruturas igualitárias, participantes e comunais tem muito em comum com o que temos observado no movimento Occupy”.

Por fim, quanto aos efeitos futuros que podem ser esperados das pessoas que tomaram parte dessa *communitas*, Milkman et al. (2013b) comenta, após análise de um *survey* representativo conduzido com membros e apoiadores do Occupy e uma série de 25 entrevistas com ativistas “orgânicos”, que

a transformação política engendrada naqueles que gravitaram pelo Zuccotti Park e pelos seus correlatos espalhados pelo país continuarão a reverberar

ainda por muitos anos. [Visto que] não só o movimento teve sucesso em focar na discussão política nacional sobre iniquidade econômica e o crescimento da concentração de riqueza e poder, mas deu nascimento também a uma nova geração de ativistas com uma visão política e identidade coletiva que continuará a orientar muitos deles pelo resto de suas vidas. [...] Nesse sentido, eles forjaram uma identidade coletiva distinta, que faz eco a um processo similar que aconteceu com ativistas nos anos de 1960. Muitos daqueles que cresceram naquela época mantiveram a mesma visão de mundo anos após o movimento ter desaparecido; a geração do *Occupy* está preparada para seguir uma trajetória similar.

**Capítulo 3**  
De volta ao Sul:  
protestos globais  
e *Ocupa Sampa*

### 3.1 Dos protestos globais no Brasil

Os primeiros protestos anticapitalistas globais no Brasil também tiveram como motivação um tratado de livre-comércio. No lugar do Nafta, os manifestantes saíram às ruas contra a proposta da Alca (Área de Livre Comércio das Américas) – lançada pelos EUA, em 1994, com o objetivo de eliminar as barreiras alfandegárias entre os 34 países americanos (com a ausência de Cuba), e engavetada em 2005, após o projeto ter sido recusado pela maioria dos governos latino-americanos, respaldados, por sua vez, por massivos protestos nas ruas.

O ano em que os protestos ficam mais evidentes é 2001, poucos meses após a primeira edição do Fórum Social Mundial (FSM)<sup>123</sup> ter sido realizada na cidade de Porto Alegre. Em 20 de abril de 2001, punks e anarco punks se sobressaem dentre os cerca de 2.000 ativistas que protestavam, na Avenida Paulista, contra a Alca e a globalização:

Os manifestantes fizeram batucada, apitaços, performances, distribuíram folhetos, bradavam palavras de ordem (“A rua é do povo, vamos ocupar!”), picharam e apedrejaram os prédios da Fiesp, da Caixa Econômica Federal, do Itaú, as lojas do Bob’s e do McDonald’s; a tropa de choque da Polícia Militar interveio, com sua proverbial delicadeza e sagacidade – após 40 minutos de tumulto, 69 pessoas foram presas e mais de cem ficaram feridas (Filho 2007:58).

Exatamente três meses depois, coincidindo com o dia dos protestos em Gênova em que Carlo Giuliani viria a ser morto, é a vez da “velha” esquerda se tornar protagonista dos protestos. Cerca de 4.000 integrantes da CUT, UNE e MST se reúnem uma vez mais em São Paulo contra a globalização. Ao final de uma passeata, o líder do MST, João Pedro Stedile, declara: “O povo pode não saber o que é globalização, mas conhece seus efeitos, com a fome e o desemprego” (Estadão 2001). Na manifestação, apesar da presença de punks e anarquistas, não houve atos de “violência”.

Tal disputa entre “velha” e “nova” esquerda pela direção dos protestos como vimos é algo recorrente ao longo do ciclo. E também, como veremos, será travado no Fórum Social Mundial e no próprio *Ocupa Sampa*. Apesar de tudo, segundo Ortellado e Ryoki (2004), o movimento antiglobalização no Brasil deve ser encarado como resultado “da convergência de outros dois movimentos que surgiram ou re-emergiram nos anos 1980, o movimento estudantil independente e autogestionário e o movimento anarquista propriamente dito”.

---

<sup>123</sup> Do qual vamos tratar com maiores detalhes nas páginas a seguir.

Estas duas vertentes, continua Ortellado,

convergiram, mais ou menos casualmente, atraídas pelos fascinantes acontecimentos de Seattle. Mas o movimento, claro, não começou em Seattle, como dizia o slogan das manifestações contra a Alca em 2001. De fato, Seattle foi a vitrine midiática de um movimento que pode ter muitas origens, mas que, na sua vertente radical, remonta à inspiração da revolta zapatista em 1994 e à articulação dos dias de ação global em 1998 (Ortellado e Ryoki 2004).

### **Fórum Social Mundial (2001)**

O primeiro Fórum Social Mundial (FSM) aconteceu entre os dias 25 e 30 de janeiro de 2001, quando mais de 15 mil ativistas de 117 países<sup>124</sup> se reuniram em Porto Alegre, sob o sugestivo lema “Um outro mundo é possível”, obviamente inspirado no lema do Segundo Encontro Intercontinental convocado pelos zapatistas “Por um mundo onde caibam muitos mundos”.

Se Seattle foi, para muita gente, como diz Klein (2002:265-6), “a festa de inauguração de um movimento de resistência, então, de acordo com Soren Ambrose, analista político da rede ‘50 Years is Enough’, ‘Porto Alegre é a festa inaugural de um pensamento sério sobre alternativas’”.

A organização desta primeira edição, ficou a cargo, principalmente, de oito entidades brasileiras: Abong, Attac, Comissão Brasileira de Justiça e Paz, Cives, CUT, Ibase, MST e Rede Social de Justiça e Direitos Humanos. Desde então, além de Porto Alegre, o Fórum já teve como sedes, Mumbai, Bamako, Caracas, Karachi, Nairóbi, Belém, Dakar, Túnis e Montreal. Em março de 2018, o FSM, que acontece em Salvador, chegará a sua 16<sup>a</sup>. edição.

Realizado intencionalmente para coincidir com o Fórum Econômico Mundial de Davos, o primeiro FSM foi o coroamento de um longo processo de lutas contra a globalização que teve a sua gênese nas “profundezas da selva chiapaneca” (Seoane e Taddei (2001:154). Já quanto à sua organização, ela é fruto direto da experiência de Seattle. Como diz Francisco Whitaker, secretário-executivo da Comissão Brasileira de Justiça e Paz, órgão da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB):

---

<sup>124</sup> As cifras oficiais divulgadas pela organização do FSM falam de “mais de 15 mil participantes entre os quais se registraram 4.702 delegados de 117 países; 104 painelistas e expositores (27 brasileiros e 69 de outros países), 165 convidados especiais (77 brasileiros e 88 internacionais) provenientes de 36 países. Os acampamentos da juventude e dos indígenas reuniram 2700 participantes no Parque da Harmonia. Houve 1.870 jornalistas credenciados de grandes meios internacionais e de agências de notícias,, jornais e rádios independentes (1.484 brasileiros e 386 de outros países). A feira de *stands* de movimentos sociais, editoras, ONG's, etc., reuniu 65 expositores (325 pessoas credenciadas), 113 pessoas na área de comunicação e de imprensa. Na tradução simultânea dos painéis participaram 51 tradutores” (Seoane e Taddei 2001:150, nota 1).

Em Seattle, aprendemos uma coisa muito, muito importante: trabalhar em rede, e não através de estruturas piramidais, é muito mais eficiente. Os fóruns são sempre organizados por meio de redes horizontais, porque com redes, as pessoas assumem a responsabilidade. Antes de 1999, ninguém podia imaginar que tantas pessoas do mundo inteiro iriam a Seattle. Isso se deu por conta do poder das redes horizontais. (em entrevista à Van Gelder 2009).

A internet, que à época se solidificava como ferramenta de comunicação entre os movimentos, foi responsável por um encontro inimaginável de dois mundos em guerra. Por meio de uma teleconferência ao vivo promovida entre Davos e Porto Alegre, Hebe de Bonafini, uma das fundadoras das Mães da Praça de Maio – organização que havia estado presente, em 1996, no *Primeiro Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo* convocado pelos zapatistas – se dirige ao megaespeculador financeiro George Soros nesses termos:

Senhores, qual o porquê desta luta contra nós. Os senhores são nossos inimigos. São hipócritas em suas respostas. Respondam quantas crianças matam por dia com os seus planos. Respondam. Quantas mães teremos que seguir aguentando as mortes [dos nossos filhos] pela globalização, capitalismo, ou o nome que queiram dar. Respondam senhores. [Os senhores] são como monstros, que devoram tudo, com cabeça e barriga, mas sem coração. Como mãe, lhes pergunto: “Quantas crianças matam por dia?”. Senhor Soros, com esta cara de hipócrita, sorridente, morrendo de dar risada ante a morte de milhões de crianças por fome. Responda-me senhor Soros, olhe-me na cara se o senhor tem coragem.<sup>125</sup>

Ao que Soros não responde e a teleconferência é então encerrada, com Soros apenas dizendo que, dessa forma, não era possível o diálogo. De maneira que, para muitos, o Fórum marca, portanto, um novo estágio do movimento antiglobalização, em que a confrontação seria cada vez mais direta.

Mas, uma vez mais, reaparece aqui a tensão entre a “esquerda institucional”, representada, no Fórum, pelos movimentos sociais tradicionais e partidos, e a “esquerda autônoma”, representada em sua maioria por ONGs.

Nesse sentido, cutuca Klein (*Ibidem*:270): “É bom defender a possibilidade de um outro mundo – mas o objetivo é um outro mundo específico? (“nosso” mundo, dirão alguns) ou seria ele, como formularam os zapatistas: “um mundo com a possibilidade de outros mundos dentro dele”?”. Isso porque

alguns grupos, ligados a partidos políticos, pareciam inclinar-se para a ideia de uma organização ou partido internacional e queriam que o Fórum lançasse um manifesto oficial, que contivesse um plano de ação. Outros grupos, que trabalham fora dos círculos políticos tradicionais, e que frequentemente se utilizam da ação direta, defendiam menos uma visão unificada do que o direito universal de auto-determinação e diversidade: diversidade na agricultura,

---

<sup>125</sup> Vídeo disponível aqui: [https://www.youtube.com/watch?v=Ok4gKFkC\\_n0](https://www.youtube.com/watch?v=Ok4gKFkC_n0)

diversidade cultural e, sim, também, diversidade política. (*Idem*).

De forma que a tal disputa entre “velha” e “nova” esquerdas, que também havia se dado em Seattle, agora fica ainda mais evidente.

No fundo, o Fórum não é uma instância, um movimento. Não pretende ser nenhuma Internacional nova<sup>126</sup>, nem ser uma organização com uma direção. Pretende ser um espaço. [...] Ninguém vai para lá para seguir palavras de ordem, com um chefe-geral. Todo mundo vai para lá exatamente para encontrar os outros, para saber como os outros vêem e vivem as mudanças. [Mas é difícil...] criar uma dinâmica mundial de encontros desse tipo, que negam toda a tradição e as práticas políticas usuais. Nas práticas políticas usuais, há pelo poder, disputa por hegemonia, em que os mais fortes dominam os mais fracos, em que as minorias não são respeitadas, práticas que não dão espaço para elas fazerem experiências e principalmente em que há a criação de uma direção que é, na verdade, a substituição do pensamento único que estamos negando. [E] esse, na minha opinião foi o grande passo do Fórum Social Mundial – consolidou um método em oposição a esse modelo tradicional de fazer política. O Fórum é horizontal, assimila toda essa novidade que existe no mundo agora que é a rede, a organização em rede (Whitaker 2002:238-9).

Porém, como uma parte do Fórum é de responsabilidade dos organizadores e outra parte é de responsabilidade dos próprios participantes, Whitaker ainda cita como exemplo uma situação passada com o MST, que, no segundo Fórum, pediu um espaço só para eles e para a Via Campesina, atitude que depois, de acordo com Whitaker, viriam se arrepender, já que chegaram à conclusão que, para fazer um encontro apenas entre seus integrantes, não precisariam ter de esperar por Porto Alegre.

Em vez de estarem influenciando e levando preocupações deles para todo os lados, e sendo influenciados, e ouvindo o que os outros estão querendo dizer, ficaram isolados. Eles mesmos fizeram essa avaliação. Em resumo, a característica fundamental do Fórum é esta: ser um espaço de encontro, não de luta por hegemonia. É anti-hegemonia, eu diria. É mais a horizontalidade do encontro. Novamente, é o problema das nossas estruturas de partidos, que inventam a pirâmide, onde se está sempre em uma luta terrível para impor as suas posições ao conjunto. Já a política em rede é horizontal. Numa rede só subsiste aquilo que tem consistência pela sua própria verdade, não pela autoridade de quem propõe. Essa é a diferença fundamental de uma ação que nasce numa rede<sup>127</sup>. Não nasce porque o chefe mandou fazer, e sim porque é uma boa proposta, que é assumida, que depende da adesão das pessoas. Essa é, na minha opinião, a grande lição de Porto Alegre. (*Ibidem*:240).

“O exemplo mais evidente do que estou dizendo”, continua Whitaker,

---

<sup>126</sup> Comentário praticamente idêntico ao do subcomandante Marcos quando diz: “Recusamo-nos a constituir uma Internacional Zapatista (acho que seria a 7ª Internacional, já houve tantas...)”.

<sup>127</sup> “Ser global não significa necessariamente ser centralizado: a rede internacional *Indymedia* nos ensina isso. E, apesar disso, muitos grupos e partidos político no Fórum Social Mundial (FSM), por exemplo, acreditam que são eles que estão no ‘centro’ das coisas, dirigindo o movimento; eles estão enganados.” (Notes From Nowhere 2003:505).



é dado pelas manifestações de Seattle, que tiveram aquele enorme sucesso não porque tivessem um comando único – que não tinham – mas porque houve uma intercomunicação horizontal de pessoas e organizações efetivamente interessadas em contestar o funcionamento da OMC [...] se todos os partidos de esquerda do mundo, unidos, tivessem convocado o Fórum, não teria dado certo. Ou seja, só deu certo porque não havia um comando. O partido político é visto no Fórum como um elemento entre outros [...] No primeiro Fórum havia gente querendo um documento final, por exemplo. A proposta do documento dos movimentos sociais era uma tentativa de criar um documento final. Havia companheiros franceses bastante insistentes, porque na cabeça deles era preciso orientar aquela massa em meio aos objetivos que eles tinham, que eram os deles, mas não necessariamente os da sociedade. (*Ibidem*:242).

No mesmo sentido, Klein (2002:270-1) recupera uma fala de Átila Roque, do Ibase (outra das organizações que patrocinaram o Fórum), um dos que insistiram com veemência que o Fórum não deveria tentar emitir uma simples lista de exigências políticas:

Estamos tentando quebrar o pensamento uniforme e não se pode fazer isso lançando um outro modo de pensar também uniforme. Honestamente, não tenho saudades do tempo em que todos nós estávamos no Partido Comunista. Podemos conseguir um maior grau de consolidação de agendas, mas nunca pensar que a sociedade civil deveria tentar ser organizar em só partido político.

Fato é que tal tensão entre visões tão distintas de esquerda se arrastaria, ao menos, até 2010<sup>128</sup>, quando na abertura do Fórum daquele ano, defensores das duas vertentes entraram em choque. De um lado, os que propunham, já abertamente, o “uso” do Fórum como uma plataforma política que proporcionasse um diálogo entre movimentos sociais e partidos para a criação de uma Quinta Internacional (Ojeda 2010); e do outro, os que defendiam que o evento se mantivesse com seu formato original, como espaço de troca de ideias.

Apesar de desgastante para o próprio Fórum, há de se notar que a longevidade da disputa entre “velha” e “nova” esquerdas já era esperada desde a sua fundação, visto que, de acordo com Whitaker (2002:242), “nós, quando nos compusemos – uma vez que as oito entidades que organizam o Fórum são totalmente diferentes umas das outras – fizemos um acordo programático em que um dos pontos é a decisão por consenso”.

E aqui é que entra a busca por “novas” práticas políticas incorporadas, por sua

---

<sup>128</sup> Não dispomos de informações confiáveis quanto à situação atual. Sabe-se, ao menos, que, em 2012, tanto na Espanha quanto no Reino Unido, os ativistas se distanciaram do Fórum Social Mundial, o qual veem como dominados pela esquerda tradicional: “A esquerda tradicional está envolvida no FSM, o que pode explicar o choque no processo entre o FSM e o Occupy. O FSM não levou a sério as estruturas de assembleia do Occupy; as decisões ainda são feitas de maneira burocrática e nos bastidores”, comenta Sam, membro do Occupy London. (Kaldor et al. 2012:13).

vez, também tanto pelo movimento zapatista quanto pela Teologia da Libertação, que, curiosamente, como veremos, também encontra-se em sua composição. Visto que, para Whitaker, a condição para se atingir o consenso e transformar as estruturas da “velha esquerda” está intrinsicamente associada ao conceito de *mudança interior*<sup>129</sup>–, “uma coisa ligada, nas origens, ao pessoal cristão, [que] evoca conversão, mudar as pessoas, por dentro. [...] uma ideia que os militantes cristãos perseguiram 50 anos atrás” (Whitaker 2002:243) – e que, segundo ele, tentava ser aprofundada no Fórum:

É preciso abandonar certas coisas nas quais se é educado. Por exemplo, a ideia de hegemonia. Política, o que é? Luta pelo poder. Partido, o que é? Luta pelo poder. E nós temos que perceber que mudanças profundas precisam ser sedimentadas internamente às pessoas, e não se conseguem por meio de um comportamento direcionado desde de cima (*Idem*).

Especificamente quanto à influência que a Teologia da Libertação exerceu sobre a concepção do Fórum Social Mundial, Levy (2009:178-191) compilou uma série de conexões, dentre as quais ressaltamos:

- 1) metade das organizações que fundaram o FSM “foi direta ou indiretamente inspirada pela Teologia da Libertação ou esteve envolvida em atividades e/ou organizações conduzidas pela Igreja ( Comissão Brasileira Justiça e Paz, ABONG, IBASE e MST). Além disso, indivíduos como Chico Whitaker<sup>130</sup>, militante da Igreja Católica Progressista, participaram da própria concepção do FSM”;
- 2) a Teologia da Libertação “fez com que o FSM adotasse determinadas características que diferem daquelas dos movimentos sociais de esquerda mais tradicionais do Brasil, como aqueles ligados às correntes ideológicas esquerdistas (comunistas, maoístas, trotskistas), à luta armada, aos sindicatos e aos partidos políticos”;
- 3) já que tais características “compreendem a diversidade, o respeito pelo outro e a defesa e a promoção de valores e práticas democráticos por meio da democracia direta participativa em todos os níveis dos processos decisórios”;
- 4) e a crença de “que a revolução (a tomada do poder a partir de cima) não é a melhor via para transformações sociais duradouras. O ponto de partida é a libertação dos seres humanos, a descoberta da sua dignidade, a redefinição do seu estatuto de cidadãos e a libertação das várias formas de opressão (econômica, política, jurídica, racial, sexual)”;
- 5) desde o princípio, o Conselho Internacional do Fórum, que discute a

---

<sup>129</sup> A necessidade de “mudança interior” também aparece em várias falas de membros do *Ocupa Sampa* que entrevistamos.

<sup>130</sup> “Whitaker passou boa parte da sua vida como militante da Igreja, a começar pela JUC, de cuja seccional de São Paulo foi o presidente em 1952-1953. No final dos anos 1970, coordenou a Jornada Internacional por uma Sociedade sem Dominação, evento anual organizado pela CNBB, pondo em funcionamento a ideia da construção de redes horizontais baseadas na corresponsabilidade.” (Whitaker 2005:207 *apud* Levy 2009:187).

metodologia do evento anual e o futuro do FSM, contou com organizações e personalidades ligadas à Teologia da Libertação; de modo que essas sempre “tentaram radicalizar a ideia de horizontalidade na administração e na organização do Fórum, e também na dinâmica das suas ações autogerenciadas”;

- 6) o caráter “basista” do Fórum, na medida em que ninguém pode representar o FSM nem tomar decisões ou falar em seu nome, e nenhuma declaração ou plataforma pode ser emitida pelo Fórum como tal, respalda-se no modelo das CEBs, cujas decisões são tomadas coletivamente e cuja organização é fundada em práticas democráticas; e, por fim,
- 7) as ideias e práticas da Teologia da Libertação – “os pobres são o sujeito da sua própria libertação, prioridade à participação popular, democracia direta, participação direta e formação de redes, importância da organização pacífica, valor e pertinência da pedagogia na organização social” – são conceitos que permeiam o FSM.

Seja como for, é possível argumentar que esses mesmos valores são compartilhados por outros atores e movimentos sociais e que, portanto, não resultam diretamente da influência da Teologia da Libertação<sup>131</sup>, já que, como Levy (2009:189-90) mesmo comenta, é verdade que “outros grupos compartilham com a Igreja a mesma perspectiva de fortalecimento das bases (Zapatistas, Ação Global dos Povos)”

O diferencial, no entanto, é que tais grupos não estiveram envolvidos diretamente na concepção e na organização dos FSMs como estiveram aqueles ligados à Teologia da Libertação. Como isso fica explícito nas palavras do padre canadense Richard Renshaw, ao concluir que

o Fórum Social Mundial é outra expressão da longa luta da Teologia da Libertação em fornecer um espaço onde a voz dos pobres possa ser ouvida, onde ela possa irromper no mundo dos ricos e poderosos, e onde o Reino de Deus, sempre presente e sempre nos desafiando, possa ser saudado no mundo real de hoje (Renshaw em entrevista à Levy 2009:196 nota 23).

Faça sentido ou não, o que nos interessa aqui é o fato indiscutível de o Fórum Social Mundial, por suas características, se enquadrar naquelas experiências de “espaços livres” que surgem ao longo deste longo ciclo de protestos anticapitalistas globais enquanto *communitas*, isto é, espaços em que se desenvolve “um relacionamento entre seres humanos plenamente racionais, cuja emancipação temporária de normas socioestruturais é assunto de escolha consciente” (Turner 2013:14) e, acima de tudo, é encarado como repertório de confronto.

---

<sup>131</sup> Como na visão de Osterweil (2004), de que esses horizontes são compostos sobretudo pelos anarquistas ocidentais.

### 3.2. O Ocupa Sampa – perfil e trajetória dos atores

O *Ocupa Sampa*, versão paulistana dos movimentos *Occupy Wall Street* e do 15M-Indignados, surgiu no dia 15 de outubro de 2011 em resposta a um chamado global, lançado via internet pelos Indignados espanhóis, que ficou conhecido pela sigla 15O<sup>132</sup>. A data escolhida foi pensada para coincidir tanto com o aniversário simbólico de cinco meses da “acampada” na praça *Puerta del Sol*, em Madri (que acabou despejada logo ao fim do primeiro mês), quanto com o aniversário de um mês do *Occupy Wall Street*, que havia sido deflagrado no dia 17 de setembro, em Nova York (e que resistiria por 59 dias).

O movimento durou 51 dias e chegou a contar no seu ápice, no Vale do Anhangabaú, com 250 barracas e cerca de 600 pessoas<sup>133</sup> (Alves Oliveira 2014) – como diz um dos nossos entrevistados: “Não chegou a ter mil pessoas de uma vez só em um mesmo dia, no Vale, participando de alguma atividade; talvez, 600” (Márcio, Ocupa Sampa, entrevista maio 2013)].

Seus integrantes permaneceram acampados de maneira ininterrupta em praças públicas da cidade de São Paulo – sendo 41 dias sob o viaduto do Chá, no Vale do Anhangabaú [de 15 de outubro a 25 de novembro de 2011]; 9 dias na praça do Ciclista, na avenida Paulista [de 26 de novembro a 3 de dezembro]; e 1 dia [4 de dezembro] na praça Túlio Fountoura, que fica ao lado da Assembleia Legislativa do Estado e que acabou sendo rebatizada pelos ativistas de “praça Mahatma Gandhi”<sup>134</sup>.

Chamado de *Acampa Sampa*<sup>135</sup> durante os seus primeiros dez dias, o *Ocupa* não nasceu do nada. Ele parece ser o acúmulo de três manifestações que, sem envolver

---

<sup>132</sup> Disponível em: [http://en.wikipedia.org/wiki/15\\_October\\_2011\\_global\\_protests](http://en.wikipedia.org/wiki/15_October_2011_global_protests). Ao todo, 950 cidades de 82 países atenderam a esse chamado para que ocorressem ocupações pacíficas de espaços públicos ao redor do mundo. No Brasil, os atos que aglutinaram mais pessoas ocorreram em Porto Alegre (2 mil); São Paulo (200); Rio de Janeiro (150); Goiânia (150); Curitiba (100) e Campinas (50). “Manifestações espalham-se por 82 países”. Folha de S.Paulo, 16 de outubro de 2011. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft1610201101.htm>

<sup>133</sup> Número que pode parecer pequeno, mas é até maior do que o do *Occupy Wall Street*, que teve de 100 a 200 pessoas acampadas no Zuccotti Park, em Nova York (Matthews 2011).

<sup>134</sup> Ainda houve um acampamento a partir do dia 23 de janeiro, de 4 dias (sáb, dom, seg e terça), no parque da Juventude, local em que se encontrava, antes de ser demolido, o Complexo Penitenciário do Carandiru; um acampamento no Pacaembu de 5 dias; e um na USP, em 2012, que mesmo não tendo sido especificamente do *Ocupa*, continha as mesmas ideias, de acordo com Dani, outro de nossos entrevistados.

<sup>135</sup> Inicialmente chamado assim por seus membros se verem mais identificados com as “acampadas” da Espanha do que com o *Occupy Wall Street*. Somente depois, para se somar a uma identificação mais global, optou por se chamar *Ocupa Sampa*. Ainda hoje, apesar de um aparente consenso, o nome ainda é tema de discussão. No Facebook, por exemplo, há no mínimo quatro páginas que demonstram isso: a “Ocupa Acampa Sampa”, a “Ocupa Sampa”, a “Acampa Sampa Ocupa Sampa” e a “TamoJunto Ocupa Sampa”.

partidos políticos nem organizações formais, haviam mobilizado grande parte dos jovens paulistanos ao longo do ano de 2011: os atos do Movimento Passe Livre<sup>136</sup> (em janeiro), a Marcha da Maconha<sup>137</sup> (em maio) e a Marcha das Vadias<sup>138</sup> (em junho) (cf. Alves Oliveira 2014:6).

O *Ocupa* foi resultado das lutas de 2011, das lutas urbanas, das ocupações do Centro que algumas camadas médias da sociedade fizeram. Eu, por exemplo, participei da luta contra o aumento, da Marcha da Maconha, da Marcha da Liberdade e do Ocupa (Durruti, Ocupa Sampa, entrevista maio 2013).

Diferentemente do 15M-Indignados, na Espanha, que surge em resposta a uma crise econômica; e da Primavera Árabe, que emerge contra ditaduras, como no caso da Tunísia e do Egito; o *Ocupa Sampa* aparece justamente após a esquerda tradicional ter chegado ao poder no Brasil. Com Lula, oito anos antes – um governo que, por um lado, fez políticas públicas importantes para amenizar a miséria no país e, especialmente, em relação às mulheres, mas que, por outro, não avançou, por exemplo, nas questões indígena, de mobilidade urbana e de reforma agrária. E Dilma, que estava no poder havia 10 meses quando o *Ocupa* se constitui – mas, que a despeito do pouco tempo, já mostrava falta de traquejo em lidar com os movimentos sociais e pagava o ônus deixado por Lula em ter de dar conta da construção de estádios e estruturas para abrigar a Copa do Mundo que se avizinhava em 2014, que levariam aos protestos massivos em junho de 2013 conhecidos como o “Não vai ter Copa”.

As idades que aparecem ao lado do nome dos entrevistados são aquelas que tinham à época das entrevistas, em 2013.

Nome	Dados socioeconômicos/sociodemográficos
<b>Ana Terra</b> , 28, bióloga formada pela USP.	Já acompanhava os “levantes no mundo inteiro”. Os acampamentos da Primavera Árabe, 15M-Indignados e Occupy. Diz que os nomes parecidos “Occupy e Ocupa deixam claro o quanto essas movimentações comungam de princípios e de metodologias. Comungam, inclusive, de pessoas que são intersecções [brokers], por exemplo, um cara que fez parte do Ocupa Sampa e que também era do Occupy de Nova York”. No Ocupa, Ana já via como “presentes ou semi-presentes” várias das coisas que ela queria “para o mundo”: “a não-violência, ou uma busca por ela; horizontalidade, um empenho real

<sup>136</sup> “Nas mobilizações contra o aumento no ano de 2011, ficou clara a possibilidade e a necessidade da pauta do transporte aglutinar as mais diversas lutas, uma vez que todos aqueles que vivem na cidade são afetados pelo aumento, porque sempre que aumenta a tarifa, mais gente fica excluída do sistema de transporte.” In: O Movimento Passe Livre São Paulo e a Tarifa Zero, *Passa Palavra* (Lucas e Toledo 2011).

<sup>137</sup> Cinco meses antes do *Ocupa*, a Marcha da Maconha foi violentamente reprimida pela polícia, o que fez com que, em resposta, 5 mil pessoas saíssem às ruas para participar da Marcha da Liberdade.

<sup>138</sup> Marcha da Vadias Sampa: <https://marchadasvadiassp.milharal.org/apresentacao/>

	<p>das pessoas para se ouvir e não só falar. Uma posição política clara que se vender para o capitalismo não é digno e deve ser transformado por meio do que gente poderia chamar de ‘anticapitalismo [...], a busca do consenso’”. Ao ser perguntada se era de esquerda ou de direita? Responde: “Eis uma pergunta a qual eu costumo fugir. Eu, definitivamente, sou anti-direita. Mas como quando eu digo que sou de esquerda, isso tem levado as pessoas a crer que eu estou no tipo de luta em que eu quero tomar o poder e fazer uma coisa antagônica com ele, estando dentro do poder, então, não faz sentido eu dizer que eu sou de esquerda. Essa palavra não está me ajudando muito. A pergunta não me serve, porque eu quero transformar a sociedade sim, mas não pela via da tomada do poder diretamente, ou esse poder representativo e tampouco pelo poder bélico. Então, na hora que eu pergunto a mim mesmo, sem dúvida, eu sou de esquerda, mas como dizer isso pode me meter dentro de um saco de gatos no qual eu não quero estar, a forma com que digo isso para outras pessoas é com outras palavras”. Outro mundo é possível? “Pra começo de conversa, o mundo não é um só. Tem um mundo predominante? Tem. É possível que a gente desconstrua essa predominância? Sim, é completamente possível. É possível que haja outra predominância super legal? É muito possível também. É possível que haja um monte de mundos sem muita predominância? Também é possível”. Desde outubro de 2012, não trabalhava mais em termos comerciais. “Mas se você for pegar o conceito de trabalho da física, dispêndio de energia para transformar o mundo, eu trabalho loucamente.” Filha de uma bióloga – que optou pela vida de caseira de uma casa de campo por não querer seguir sua profissão – e de um pai que abandonou a faculdade duas vezes (Engenharia e Ciências Sociais) e à época da entrevista era ajudante de eletricista. Os pais são paulistanos, mas ela nasceu em Florianópolis. Fez o ensino fundamental em escola pública. Chegou no dia 17 de outubro de 2011, no Vale do Anhangabaú, quando o acampamento, ainda sem as barracas montadas, já estava funcionando há “um dia e meio”.</p>
<p><b>Nat</b>, 28, advogada formada pelo Mackenzie. Seu objetivo era ser admitida na Defensoria Pública.</p>	<p>Nat chegou duas semanas depois que os acampados já estavam no Vale do Anhangabaú. Ela fazia parte de um grupo de advogados populares. Pessoalmente, interessava-se por justiça restaurativa, uma forma jurídica que não trabalha com a lógica da culpa, da imputação, mas sim com a da responsabilização – mas não que o autor fique impune; o objetivo é reestruturar operações que foram quebradas dentro de uma determinada comunidade. Parte-se do princípio que, se um dos seus membros tem um problema, o mesmo teria sido causado, de alguma forma, por todos da comunidade, já que ele seria apenas um dos elos que mantém a comunidade unida. De forma que “o limite da</p>

	<p>minha militância no <i>Ocupa</i> foi jurídico. Pensei em acampar uns dois dias, mas vi que não ia dar certo. Tive vivências interessantes, aulas públicas. Tretas com a polícia, guarda civil. Mas nunca me propus a participar organicamente do movimento”. Filha de um químico com uma contabilista. O pai é de São Sebastião, litoral de São Paulo, e a mãe, de Mato Grosso, mas ela nasceu em São Paulo, capital. Nunca estudou em escola pública. Entrou em contato com o <i>Ocupa Sampa</i>, duas semanas depois do seu surgimento.</p>
<p><b>Angelica</b>, 25, estudava para entrar no curso de Filosofia da USP. Já havia trabalhado como voluntária do site de petições online Avaaz.</p>	<p>Chegou ao Vale do Anhangabaú, no dia 25 de outubro de 2011, dez dias depois dos primeiros a acamparem embaixo do viaduto. Já acompanhava pela mídia os Indignados e o Occupy Wall Street. “Mas na Espanha foi diferente do que aconteceu aqui em São Paulo. A galera lá estava sem emprego, então, juntou mais gente. Aqui o motivo foi outro: a ocupação do espaço público por meio de um acampamento”. Ao discorrer sobre o conceito de “utopia”, avisa: “Vou usar as palavras do Sub Marcos: quando você der dois passos à frente da sua utopia, você estará dois passos mais distante. Quatro passos, quatro passos mais distante e por aí vai. E não se deve ficar triste, preocupado, ou se desesperar. A utopia é o caminho, não é o fim. O mais importante é o meio, não o fim. De modo que outros mundos são possíveis. Um mundo inteiro diferente, não; mas outros mundos são possíveis”. Diz que ao acompanhar o Occupy e ver “suas bandeiras: apartidarismo, não-violência, consenso, coisas que eu já acreditava, me dou vontade de estar ali acampada com o <i>Ocupa</i>”. Angelica se declara como “de esquerda, autônoma, anarcofeminista”. Ela cita a Internacional Situacionista francesa dos anos de 1960 na França como o movimento mais próximo do <i>Ocupa Sampa</i>. Sempre estudou em escola pública. Os pais são de Minas Gerais, mas ela nasceu em São Paulo, capital. O pai, técnico em “hard-eletrônica”, é de Monte Azul; a mãe, de Divinolândia.</p>
<p><b>Grazi</b>, 22, era estudante de Jornalismo na Cásper Líbero. Trabalhava numa revista em que escrevia sobre educação pública.</p>	<p>No dia 15 de outubro de 2011, por conta de uma chuva torrencial, se desencontrou do grupo que viria a se tornar o <i>Ocupa Sampa</i>. Ficou mal porque havia impresso vários cartazes da página oficial do <i>Occupy</i> nos Estados Unidos. Voltou no dia 17, após ver na internet que o grupo, que dois dias antes se refugiara da chuva embaixo do viaduto do Chá, ainda se encontrava lá. “Foi parecido com o Egito, poucas pessoas ali se conheciam. A internet e o boca-a-boca levaram as pessoas para lá”. “Já fui Wicca”, mas à época da entrevista estava “num questionamento enorme sobre Deus”. Já foi para vários lados: “para a igreja com o pai, pro terreiro com a mãe, tomei <i>ayahuasca</i> e fui para encontros de bruxas”. A mãe trabalha no Hospital das Clínicas, como técnica em raio-x, e o pai é coordenador de uma escola. Tanto ela quanto os pais são paulistanos.</p>

<p><b>Duda</b>, 24, trabalhava na digitalização dos arquivos do período da ditadura militar pertencentes ao projeto Brasil Nunca Mais.</p>	<p>Por ser refratário a rótulos, levou anos para assumir-se “anarquista libertário”. Chegou por acaso ao grupo que viria a ser o <i>Ocupa</i> alguns dias antes do 15 de outubro de 2011. Inicialmente, pensava apenas em fotografar o ato inaugural, mas chegando lá, de imediato, ficou 3 dias seguidos acampado. Ao discorrer sobre a motivação que o havia feito permanecer acampado, Duda ressalta que o que mais lhe chamou a atenção foi “essa coisa do autonomismo, autogestão, um mundo diferente, essa outra vivência possível, que vem do zapatismo. Eu me perguntava porque havia chegado no sábado e ainda não tinha ido embora depois de ficar três dias dormindo direto lá. Foi uma cosmologia muito intensa que rolou lá, de pessoas que estavam buscando algo de fato, que se encontraram no espaço e no tempo e se identificaram com uma certa luta, uma certa agonia que tava dentro e ali a gente conseguiu soltar, transformando aquele espaço num espaço autônomo do Estado por um período, principalmente na primeira semana, [...] quem viveu de fato a primeira semana foi muito intenso. Ali, a gente conseguiu buscar algo que eu tinha perdido na minha essência, por entender que a gente vive na miséria miserável e que algo de novo ressurgiu e tô até hoje neste caminho”. Por conta “da minha ideologia anarquista, não acredito em partidos”: “São processos que temos que mudar; mudar o indivíduo, para, então, mudar a sociedade, nas coisas pequenas”. Também diferencia o surgimento do <i>Ocupa</i> com a situação de crise declarada na Espanha dos Indignados, que fizeram o chamado. “A gente respondeu, mesmo assim, porque tínhamos algo de indignação que conseguimos colocar para fora. Mas acho que está para vir coisa maior ainda” [sua entrevista foi feita no dia 30 de abril de 2013, menos de dois meses antes de junho explodir, quando acabaria detido em virtude dos protestos]. Conhecia a Teologia da Libertação. Havia lido coisas de Leonardo Boff e dom Pedro Casaldáliga. Cita Tolstói como inspiração. “Outro mundo é possível mesmo dentro deste mundo. A gente não precisa esperar uma revolução para construí-lo. Porque revolução é algo falido já pela própria palavra”. A mãe já foi doméstica. Desconhecia a atual ocupação do pai. Ambos são originalmente de Pernambuco.</p>
<p><b>Thiago</b>, 32, formado em Ciências Sociais pela USP, mas à época da entrevista trabalhava na área de Tecnologia da Informação (TI), como analista de sistema e programador.</p>	<p>Influenciado pela mãe, professora da Apeoesp, vivenciou o PT do final dos anos de 1980. A partir da eleição de Lula, percebeu que não há a “mínima possibilidade de transformação social a partir da forma ‘partido’”. Acredita em um “Outro mundo possível”, mas não o do Fórum Social Mundial, por não ter rompido com “a centralidade das organizações, com a proximidade que tem com o governo e com a dependência financeira do capital privado e estatal”. Por conta da proximidade com o PT, ouviu falar da Teologia da Libertação e das CEBs, dos religiosos que</p>



	<p>vinham dessa corrente. Envolveu-se com o <i>Ocupa</i> “pelo anticapitalismo”, que na sua opinião teria de ser mais forte no movimento. Já acompanhava a Primavera Árabe, os Indignados e o Occupy pela internet. Aliás, foi na página do 15M espanhol que ele ficou sabendo do Chamado 15O, que a partir do qual o <i>Ocupa Sampa</i> se formaria. A mãe já nasceu em Santos, mas os avós maternos são do Ceará e do Rio Grande do Norte. Sempre estudou em escolas públicas.</p>
<p><b>Márcio</b>, 28, professor da USP, no campus da Cidade Universitária, e no campus conhecido como USP Leste, onde fica a EACH, na área de sistema de informação.</p>	<p>Sentia-se desiludido e órfão do PT e não via futuro na criação de novos partidos, “não adianta criar um novo PSOL ou um novo PSTU”, para chegar ao poder e repetir o jogo neoliberal numa estrutura viciada. Já possui uma outra mentalidade de representação, decididamente apartidário e envolvido com movimentos de autogestão. Também cita que, diferentemente dos Indignados – que surgem em um cenário de “falta de representatividade, desemprego, austeridade, quebra do <i>welfare state</i> – e do Occupy – que emerge por conta da crise financeira –, o <i>Ocupa</i> surge em um momento em que a “Dilma e o PT contavam com 80% de aprovação, havia o Bolsa-Família, a raiva da direita, pleno emprego, mas, ao mesmo tempo, um governo de composição que fazia políticas neoliberais, acordos”. Sente-se “privilegiado” por ser branco, homem e vindo de uma família de classe média alta. Tem consciência crítica das vantagens competitivas, propiciadas no “jogo do capital”, pela educação a que teve acesso. Não acredita que a transformação só aconteça “após o momento da revolução”, mas, sim, nas relações do dia a dia. Para ele, “outro mundo 'é'”, não que seja apenas “possível”. Nesse sentido, Márcio conta quem muitos “membros do <i>Ocupa</i> olhavam para o movimento zapatista com admiração”. E que havia, nos bastidores do movimento, a presença de antigos membros da Ação Global dos Povos (AGP) – que, como vimos é fruto direto do <i>Segundo Encontro Intercontinental</i> convocado pelos zapatistas – “uma galera um pouco mais velha do que eu que escolhiam quais aulas públicas aconteceriam no Vale”. De modo que, com isso, e com o compartilhar de suas experiências prévias de ativismo no dia a dia do acampamento, eles não só foram capazes de conectar os membros do <i>Ocupa</i> à luta zapatista como também à luta do movimento antiglobalização, do qual foram pioneiros. Ao comparar a forma de luta do <i>Ocupa</i>, de permanecer acampado, com a luta da AGP, Márcio ainda faz menção à luta contra a Alca. Os pais são de São Paulo, mas vivem em Vinhedo. A mãe é formada em Biologia, mas nunca trabalhou na área. O pai é engenheiro de formação, mas trabalha com administração de pequenas empresas. Escola pública? Só a universidade.</p>
<p><b>Dani</b>, 20, era artista de rua, malabarista de fogo num farol e,</p>	<p>Encontrou o <i>Ocupa</i> por acaso, quando o acampamento já havia sido transferido para a praça do Ciclista, na</p>

<p>às vezes, músico na Fanfarra do M.A.L. (Movimento Autônomo Libertário)<sup>139</sup>.</p>	<p>avenida Paulista. Ao chegar lá, encontrou pessoas que também viam o “mundo como uma grande merda”. Sempre teve consigo que as pessoas deviam se juntar para fazer algo a respeito, mas nunca havia pesquisado “o que era esse sentimento que corria dentro de mim”. Sua indignação saiu da realidade da periferia de Cotia, de “crescer cercado de polícia fazendo o que quer, vendo seus pais morrendo de trabalhar para comprar o que dá e o patrão sempre ganhando mais e mais. Sentia na pele a “luta de classes” dentro do <i>Ocupa</i>, apesar de dizer não gostar de ouvir a crítica de que o movimento era “pequeno-burguês”. Dani se define como anarquista “insurrecionário” (sic). O que mais prezava no movimento era o acesso ao conhecimento cultural e a rede de amizades que teve. Nos protestos de junho de 2013, acabaria detido pela polícia. A mãe é metalúrgica; o pai, desempregado, “desde que eu me conheço meu pai sempre fez bico de pedreiro”. A geração da família dos seus pais já nasceu em Cotia, assim como ele. A vida inteira estudou em escola pública.</p>
<p><b>Valter</b>, 49, ex-bancário, estava em “condição” de rua havia 9 anos, desde 20 de junho de 2004, porque, como gosta de insistir, “‘situação’ é escolhida, ‘condição’ é imposta, então, me sinto em condição de rua”</p>	<p>Filho de pais que nasceram “em 1935, em Ibitinga, capital do bordado”. A mãe, costurava, “foi vendedora de <i>tupperware</i>, cozinheira numa creche da Mooca. O pai, chegou a trabalhar numa oficina de sapataria, depois, como torneiro mecânico, e após se aposentar, foi cobrador de assinaturas do clube Juventus. Conquistar uma casa não é o seu primeiro objetivo, já se imbuíu do “nomadismo”. Suspeita de todos os “ismos”. “Aprendi que é um sufixo, né? ‘ismo’ é radicalismo, catolicismo, espiritismo, islamismo, fundamentalismo. Então, ‘anticapitalismo’? Porra, você não quer ter mais dinheiro no bolso, na mão, na conta bancária? Pensa direito antes de responder.”, diz com um certo sarcasmo. Apesar de sua “condição” de rua, ou justamente por isso, sua relação com dinheiro, apesar do discurso, não é egoísta. Chegou ao <i>Ocupa</i> um dia após o acampamento ter sido formado, quando, acessando a internet de uma biblioteca pública, viu o <i>streaming</i> ao vivo do que estava acontecendo embaixo do Viaduto do Chá. Votou no PT desde quando começou a votar 30 anos atrás. Pensava: “Opa! Partido dos Trabalhadores? É o meu partido!”. Hoje, “sem partido, tentando saber realmente o que é ser apartidário”. Pergunto: “Um outro mundo é possível?”. Valter responde: “Que tipo? Eu já estou na minha luta pessoal. <i>Homeless!</i>”. Nasceu em São Paulo num bairro “onde ninguém deveria morrer afogado: Água Rasa”. Após</p>

<sup>139</sup> A fanfarra do M.A.L. é fruto da união de membros de uma extinta bateria do Movimento Passe Livre (MPL) e membros do *Ocupa*. Os integrantes do MPL que também faziam parte do *Ocupa* resolveram acabar de vez com essa bateria específica do MPL e ampliá-la com pessoas de vários movimentos autônomos da rede do *Ocupa*, como membros dos coletivos *Você Sabe que é Verdade* e *Frente do Esculacho Popular*. O Coletivo *Você Sabe Que é Verdade* surgiu no final de 2012 como reação a diversos comentários machistas e homofóbicos. Já a *Frente do Esculacho Popular* surgiu em 2012 com o intuito de introduzir no Brasil a prática, comum na Argentina, do “escracho” contra pessoas que foram da ou apoiaram a ditadura.

	repetir um ano, terminou o colegial. Estudou sempre em escola pública.
<b>Durden</b> , 27, formado em Relações Internacionais pela FAAP, com bolsa do ProUni, para ser o “que se chama eufemisticamente 'diplomata corporativo', lobista mesmo”, mas trabalhava fazendo contratos de compras de máquinas e equipamentos numa empresa que lidava com hidrelétricas, “a 13ª maior emissora de gás carbônico do mundo”.	Assume-se como a “classe média do Lula”, porque “eu vivi a parte fudida e agora meio que estou estável”, mas, à época da entrevista, via Lula e o PT com grande desilusão. “O Lula era a última esperança que eu tinha na forma 'partido' como uma forma de luta política.” Os pais vêm do catolicismo popular <sup>140</sup> , daí ele ter tido algum contato com as CEBs e conhecer a Teologia da Libertação. Com medo de perder o emprego e a possibilidade de dar a sua família maior conforto material, brinca que gostava de usar “máscara” no sentido figurado – quando estava envolvido diretamente com o <i>Ocupa</i> [Nota: o sociólogo Erving Goffman, no livro <i>Estigma</i> [1963], fala que, diante de determinadas situações, as pessoas tendem a se adequar ao contexto por mais que isso vá contra aquilo que elas realmente acreditam ser]. Acompanhava bem de perto o 15M-Indignados, inclusive, dois meses antes da entrevista, havia viajado à Espanha para se encontrar com membros do movimento, em especial, um coletivo chamado Burburra. Um mês antes do levante de junho de 2013 [esta entrevista foi feita no dia 15 de maio], Durden pontuava de maneira profética: “Eu posso dizer para você que a 'classe média cansada' de São Paulo, em certos momentos, pode até um dia lutar junto com o Ocupa, mas num contexto muito peculiar” – já prevendo uma união tática, embora indesejada, em torno do tema corrupção. Ao citar o contexto da Espanha, também o diferencia do Brasil à época: “Nós estávamos muito envenenados pelo o que era a Espanha, dos Indignados. Lá eles tinham 25% de desemprego. A gente estava com uma taxa de 7%. Pela Pnad, 8%”. Filho de pai metalúrgico, que, com 19 anos, teve o dedo amputado “e mesmo assim não é fã do Lula” e de mãe que foi operária na década de 1990, mas que depois que casou virou “dona do lar”. O pai é de Minas Gerais. E a mãe, paranaense, como ele próprio diz, “da Grande Paulistânia, segundo Darcy Ribeiro”. Sempre estudou em escola pública, a não ser na universidade em que conseguiu a bolsa. A última pergunta antes de nos despedirmos foi: “Você pode usar pseudônimo? Por favor, me identifique por Durden, em referência ao personagem do filme “Clube da Luta”, por favor”. [nota: a fala mais marcante desta personagem é: “Temos empregos que odiamos para comprar merdas que não precisamos”].

<sup>140</sup> Diz Comblin (1996:294): “Desprezada, mas tolerada pelos liberais; tratada com condescendência pela Igreja, que vivia dela, mas dela tinha vergonha; a religião ou religiosidade popular formou consenso na década dos 70. A Igreja da libertação via nela uma colaboradora, talvez inconsciente, mas eficaz, da transformação da sociedade. A Igreja tradicional via nela a promessa de um apoio permanente. Graças à religião popular havia esperança de que a América Latina não conhecesse as angústias da secularização e do abandono das massas como na Europa. [...] Entretanto, já nos tempos de Puebla [1979], a religião popular tinha entrado num processo de dissolução que, desde então, está cada vez mais acelerado. O processo é irreversível porque está ligado à urbanização”.

**Durruti**, 28, era estudante de Ciências Sociais na Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo e educador no Jardim Ângela, periferia de São Paulo, numa ONG que saiu de uma CEB.

Antes de tudo, pediu para que deixasse extremamente claro que sua “grande experiência de militância não é o *Ocupa Sampa*; é muito mais o Passe Livre”. Filho de migrante nordestino, o avô era pastor missionário batista. A mãe trabalhava num escritório de advocacia como administradora num escritório pequeno, mas foi professora da rede pública por muitos anos. Não se assume “cristão nem nada, mas acha que um estudo carinhoso da teologia, liberta, sim”. Não possui problema nenhum com as referências teológicas; mas sim com a hierarquia eclesial. Espontaneamente disse gostar da Teologia da Libertação, antes de tocarmos no assunto e considerou as CEBs como “o grande modelo de ação política atual dentro de tudo o que eu vejo historicamente no Brasil”. Chegou a sugerir que as CEBs precisavam ser reconstruídas sem a Igreja Católica. “Comunidade de Base. Tô dentro. Se rolar, for pela base, horizontal, apartidária. Tô lá amanhã.” Também cita Tolstói, “O reino de Deus está dentro de vós” como inspiração. Entre os entrevistados, é que mais se angustia pelo fato de o *Ocupa* ter falhado na “construção de uma alternativa militante concreta”. Também integrante do MPL, Durruti diz, à época, que se o MPL tivesse conseguido barrar o aumento da passagem [até aquele instante nenhuma manifestação prévia havia surtido efeito], aí sim, seu ativismo teria beneficiado mais aos outros do que a si mesmo. “Acho que me beneficiei mais da minha militância porque a gente não conseguiu barrar o aumento da passagem. A gente não conseguiu. Acho que seria uma grande vitória se a gente conseguisse.” [menos de um mês depois desta entrevista, feita no dia 17 de maio de 2013, o MPL conseguiria barrar o aumento da passagem do transporte público em São Paulo]. Também é o que mais comenta o desgaste do período de acampamento para quem estava preocupado em levá-lo a sério, “em fazer o bagulho acontecer” em contraste com quem “ficava de boa tocando tambor e fumando maconha” [free rider?]. Sua amizade com Marcelo Zelik, vice-presidente do *Grupo Tortura Nunca Mais* (iniciativa de dom Paulo Evaristo Arns, que no espectro católico pode ser posicionado no campo moderado da Teologia da Libertação) transformou a sede do grupo em “QG do Ocupa lá na rua Frei Caneca”, como define Grazi. Define-se como parte de “uma esquerda libertária, antiautoritária, autonomista, que é essa esquerda de escola anarquista”. Partido? “Partido para mim, só o meu coração”. Começou a militar, aos 14 anos, “no movimento punk, anarco-punk; e depois, passe-livre, passe-livre, passe-livre. Também participei de um coletivo fundamental na minha formação, o Ocupação Urbana, que lutávamos para construir *squats* aqui [centros sociais ocupados como os geridos pelos autônomos na Espanha e Alemanha]. Também cita o Centro de Mídia Independente, que surge com os

	<p>protestos de Seattle. E as lutas contra a Alca. Nasceu em São Paulo, mas morou um tempo no Mato Grosso do Sul. Até a 8ª série, estudou em escola particular, em um “colegiozinho de bairro”; no colegial, em escola pública, “a melhor coisa que me aconteceu na vida”. Também pediu para usar um pseudônimo: Durruti, em referência ao anarquista, sindicalista, figura de destaque do movimento libertário espanhol durante a Guerra Civil Espanhola, que sempre é lembrado pela seguinte frase: “Levamos um mundo novo em nossos corações: esse mundo está crescendo neste instante”.</p>
--	---

Com base nas informações acima, podemos observar, portanto, o vínculo dos nossos entrevistados com

- 1) o **movimento zapatista** e suas noções de “um mundo em que caibam todos os mundos” e de “mudar o mundo sem tomar o poder” (nas falas de Ana, Angelica, Duda e Márcio);
- 2) os **movimentos e protestos anticapitalistas globais**, a Ação Global dos Povos (Márcio); o Fórum Social Mundial (Thiago); a luta contra a Alca (Márcio, Durruti); a Primavera Árabe, o 15M-Indignados e o *Occupy Wall Street* (Ana Terra, Grazi, Angélica, Márcio, Thiago, Durden);
- 3) a **Teologia da Libertação e as CEBs** (Thiago, Durruti, Durden, Duda);
- 4) o **Movimento Passe Livre** (Dani, Durruti);
- 5) o **levante de junho de 2013** (Duda, Durruti, Dani, Durden)
- 6) uma “**sensibilidade anarquista**” (Dani, Angélica, Duda, Durruti);
- 7) e com uma posição **apartidária** (Valter, Márcio, Angélica, Thiago, Duda, Durruti, Durden).

De maneira que, diante do papel desempenhado pela Teologia da Libertação no caso do zapatismo, achamos ainda relevante aprofundar aqui, com um pouco mais de detalhes, como se deu esse contato do *Ocupa Sampa* com a Teologia da Libertação, que viria a disponibilizar um dos seus espaços, a sede do *Grupo Tortura Nunca Mais*<sup>141</sup>, aos membros do Ocupa.

Como mencionamos acima, tal aproximação se deu por meio da relação pessoal de Durruti – também militante do Movimento Passe Livre (MPL) que já ocupava o

<sup>141</sup> Após o fim da ditadura cívico-militar brasileira (1964-1985), o espaço serviu de centro de apoio para que as torturas que haviam sido cometidas fossem investigadas.

espaço para reuniões do MPL –, com um *broker*<sup>142</sup>, um intermediário que não pertencia propriamente ao *Ocupa*, mas que participou dele com sua bagagem histórica e cultural: o vice-presidente do *Grupo Tortura Nunca Mais - SP*, o ativista de direitos humanos Marcelo Zelic<sup>143</sup>.

Foi por intermédio dele que a sede do *Tortura Nunca Mais*, uma iniciativa de dom Paulo Evaristo Arns<sup>144</sup> – que no espectro católico pode ser posicionado no campo moderado da Teologia da Libertação –, acabou se transformando, como já mencionamos, nas palavras de Grazi, no “QG do *Ocupa* lá na rua Frei Caneca”.

### **Como ocorreu o contato com o Grupo Tortura Nunca Mais?**

**Durruti:** Ah, mano, o Zelic, né? Ele colava nas manifestações, na luta contra o aumento. O cara é observador de direitos humanos.

### **E como foi isso?**

Embora o Fora do Eixo tenha aparecido na Marcha da Liberdade e tenha acabado com essa pauta, a pauta principal da Marcha da Liberdade era para ser a dos direitos humanos, da regulamentação de armamento menos letal. O Zelic queria muito encampar isso e a gente tocou essa campanha por muito tempo. Fez audiência pública e tal. Aí, eu me aproximei bastante do Zelic.

### **Isso enquanto militante do MPL?**

Não. Durante a Marcha da Liberdade quando o Fora do Eixo começou a aparecer, a gente pegou as pessoas que estavam falando: “Mano, que coisa estranha, ultracapitalista, bisonha, esse Fora do Eixo...” e começou a se organizar num negócio que a gente chamava de “Esquerda da Marcha”. Aí, algumas figuras remanescentes da Esquerda da Marcha fundaram um coletivo chamado *Manifestação.org*, que é um coletivo que durou um tempo e acabou. Quem tocava o rolê era o *Manifestação.org*, embora pessoas do MPL, tipo colassem. A Mayara, do MPL, que perdeu um pedaço do dedo por causa de uma bomba de efeito moral, por exemplo. Nesse bojo aí, eu fiquei bem próximo do Zelic, que falou tem um buraco lá na sede do Tortura que vamos fazer um cinema. A gente tentou várias vezes e só foi conseguir maior cota depois. E acabou rolando, o que veio a ser o *CineOcupa*.

### **Então partiu mais dele do que de vocês para oferecer o espaço?**

Se você parar para ver não existe “ele” e “vocês”. O Zelic é um cara que integra. É um cara que tá lado a lado. A gente não encara ele como vice-presidente do *Tortura Nunca Mais*. Ele é meu companheiro de militância. Não é “eles”. Desde sempre, quando a gente começou a colar naquele espaço, sempre teve a preocupação de ser um espaço histórico, de ele pertencer a gente. O grupo

---

<sup>142</sup> Rieger (2012) fala da atuação de *brokers* culturais no caso do *Occupy Wall Street*, na figura da ex-pantera negra Angela Davis, do reverendo Jesse Jackson e do filósofo esloveno Slavoj Žižek, que, ao participarem das atividades do *Occupy*, tiveram o papel de “pontes” para levarem à sociedade em geral a percepção de mundo que tinham os seus membros (*Ibidem*:45-6). No *Ocupa*, esse papel de intermediário cultural também foi desempenhado, entre outros, pelos professores do Departamento de Filosofia da USP Vladimir Safatle e Paulo Arantes que se dispuseram tanto a participar de aulas públicas no acampamento quanto a levarem a discussão do *Ocupa* para a sociedade.

<sup>143</sup> Zelic também é membro da Comissão Justiça e Paz da Arquidiocese de São Paulo e coordenador do projeto Armazém Memória.

<sup>144</sup> Duda acrescenta: “o *Tortura Nunca Mais* tem uma relação forte com dom Paulo Evaristo Arns, já que era ele o cardeal, em 1987, quando o espaço foi cedido pela Cúria”.

*Tortura Nunca Mais* por “n” razões, não consigo nem explicar, sempre conseguiu construir uma atmosfera que o espaço era nosso... que a gente podia se apropriar, e nisso o Zelic foi muito ponta firme. O mérito do Zelic foi se ligar que ele estava se aproximando de uma galera mais nova, uma nova geração ponta firme.<sup>145</sup>

Nessa relação com o *Tortura*, nota-se uma esperada confluência de interesses já presentes em membros do *Ocupa* em relação ao tema dos direitos humanos – um dos temas mais trabalhados atualmente pela Teologia da Libertação, principalmente, no contexto das grandes cidades, e que se associa diretamente à luta por *dignidade*, nos moldes em que ela aparece no movimento zapatista.

Nat (*Ocupa Sampa*, entrevista abril 2013), por exemplo, diz que enquanto não existir dignidade humana para todos, mesmo que existam apenas três pessoas vivendo de forma indigna, ela vai considerar algo terrível. A mesma forma de pensar de Grazi (*Ocupa Sampa*, entrevista abril 2013), para quem se a situação só estiver boa para ela, enquanto outros estiverem vivendo em situação precária, a situação não está boa para ninguém. De Thiago (*Ocupa Sampa*, entrevista abril 2013), que trabalha na área da tecnologia, e mostra-se inconformado com o fato de a humanidade ter feito avanços significativos no estudo do genoma ao mesmo tempo em que tem “gente morrendo de tuberculose e malária, porque não é interessante encontrar a cura para isso”. Ou ainda de Ana Terra (*Ocupa Sampa*, entrevista abril 2013), que diz que a tendência à “desigualização” (*sic*) é uma coisa que ela quer desconstruir no seu mundo:

Tem a ver com alguma parte da população não ter acesso às necessidades todas. Já que se é para falar de necessidades eu quero todas. Não quero que as pessoas tenham só água, comida e abrigo e não tenham poder de decisão. Desigualdade de decisão também é desigualdade. Desigualdade de pertencimento também é desigualdade. Desigualdade de respeito também é desigualdade. Então, não tô só falando da desigualdade material. A desigualdade material sempre acompanha essas e essas sempre acompanham a desigualdade material. De maneira que eu suponho que a minha definição de desigualdade neste momento é a seguinte: uma sociedade cuja prioridade não é aquela em que todas as pessoas tenham todas as suas necessidades atendidas é uma sociedade que vai produzir desigualdade sistematicamente. Enquanto uma sociedade que tenha todas as necessidades atendidas, ela vai produzir não uma coisa homogênea, mas vai produzir pessoas saudáveis e felizes.

---

<sup>145</sup> (Durruti, *Ocupa Sampa*, entrevista maio 2013).

*Arenas de comunicação inclusiva, os espaços livres são formas de protesto que parecem ser particularmente capazes de criar efeitos relacionais, cognitivos e emocionais nos manifestantes.*

(della Porta 2008:23)

### **3.3 Protesto e *communitas* no Ocupa Sampa**

Glass (2010:200) define “espaços livres” como espaços “onde ativistas geram ideias, valores, estilos de vida, práticas, táticas, estratégias e objetivos que desafiam o *status quo*, assim como espaços de socialização, onde são ensinados para os seus membros práticas e políticas radicais”.

Diante disso, temos tentado, ao longo desta dissertação, analisar os “espaços livres” estabelecidos por movimentos deste ciclo enquanto espaços propícios para o surgimento de *communitas* – relacionamentos não estruturados que se desenvolvem entre “liminares” que, em contraposição direta à estrutura, tentam, com sua prática cotidiana, “enunciar claramente as condições sociais ótimas nas quais seria lícito esperar que essas experiências floresçam e se multipliquem” (Turner 2013:128).

De modo que nossa tarefa a seguir será a de tentar reconstruir a história do *Ocupa Sampa*, em especial o período em que seus participantes ficaram acampados no Vale do Anhangabaú, enquanto uma *communitas* que buscava “ser ouvida”, por meio das relações cotidianas que lá se desenvolveram – em um sentido aproximado ao que della Porta (2005:179) sugere para essas novas experiências, em que seus membros, no fundo, estão muito mais interessados em se dirigir aos cidadãos do que aos detedores do poder, apostando que, a tomada de consciência por um número crescente de simpatizantes possa eventualmente afetar decisões políticas.

A exemplo do que diz Durden (*Ocupa Sampa*, entrevista maio 2013): “A nossa função enquanto movimento assembleário não era contestar o sistema no sentido de bater de frente com ele. A gente era um elemento disseminador, difusor de ideias”. Ou ainda Márcio (*Ocupa Sampa*, entrevista maio 2013):

Nós éramos um grupo de pessoas com anseios de construir alguma coisa sem ter de reivindicar o que a gente achava que estava errado para as instâncias superiores – porque nós negamos essa instância superior. Queríamos construir um espaço de política de transformação que fosse construído pela gente e não uma reivindicação. Agora, o quanto a gente conseguiu disso ou não, não sei mensurar. Só sei que naquele momento em que estávamos acampados, fizemos bastante coisa. O quanto isso perdurou, já é outra questão. O importante é que naqueles 45 dias ou algo assim conseguimos sobreviver.



### 3.3.1 A eclosão do protesto

Uma série de reuniões de caráter bastante restritivo foram realizadas cerca de um mês antes do dia 15 de outubro de 2011 – dia em que o *Ocupa Sampa* viria a se estabelecer no Vale do Anhangabaú. Tanto é que Durruti, Márcio, Duda e Durden são os únicos entre os 11 entrevistados que chegaram a participar dessa reuniões que antecederam o 15-O. O restante do grupo ou se envolveu com o *Ocupa* no próprio dia 15 (Thiago, Grazi<sup>146</sup>) ou poucos dias depois (Valter, Ana Terra, Angelica, Nat, Dani).

Tinha visto na página do 15-M [espanhol] que eles tinham feito esse chamado do 15-O, mas acredito que houve um problema de comunicação em São Paulo porque nem fiquei sabendo que existiam essas assembleias prévias e acho que a maior parte das pessoas também não. (Thiago, *Ocupa Sampa*, entrevista abril 2013)

Por conta disso, há muita confusão e obscuridade sobre quem teve a iniciativa de encabeçar essas reuniões prévias e sobre quais eram os verdadeiros interesses que existiam em mantê-las sob um certo sigilo, mas tudo leva a crer que quem as chamava eram majoritariamente jovens ligados a partidos políticos que trabalhavam com a intenção de que, quando chegasse a data, o controle legítimo do movimento já tivesse sido construído por eles ao longo das reuniões.

Márcio diz que participou, no vão livre do Masp, do penúltimo desses encontros – parece ter sido a quarta vez que o grupo original se reunia –, mas ele também não sabe dizer quem a puxou. Duda (*Ocupa Sampa*, entrevista abril 2013), por sua vez, esteve presente nessa mesma reunião, que, segundo ambos, estava bem cheia. “Acho que era uma quinta-feira e fui perguntar por que tinha uma galera reunida. Daí, disseram que era para responder ao chamado global.”<sup>147</sup>

Já Durden, apesar de ter estado presente somente em uma das reuniões que aconteceram no vão livre do Masp, recorda que as duas primeiras de que teve notícia, realizadas no Centro Cultural São Paulo, foram muito criticadas:

Essas reuniões estavam sendo conduzidas por um cara [...]. Ele era o facilitador da reunião, mas, dizem que ele estava instrumentalizando o chamado [...]. Ele tinha vínculos partidários. É ligado a alguma coisa, tipo PT, Fora do Eixo, mas ao mesmo tempo é uma figura meio que conhecida no meio alternativo. (Durden, *Ocupa Sampa*, entrevista maio 2013)

---

<sup>146</sup> Grazi chegou a ir no dia 15, mas não encontrou o grupo por conta da chuva. Sem conseguir sair do carro que a levava, não conseguiu descobrir para onde as pessoas podiam ter ido. Ao voltar para casa, viu na internet que já havia acontecido uma “treta” (*sic*) com a polícia sobre poder ou não montar as barracas. Voltou na segunda-feira, dia 17.

<sup>147</sup> Ao todo, o *Ocupa Sampa* respondeu a três chamados globais. O que gerou a sua fundação, o 15 de outubro de 2011; o 12 de maio de 2012 (12-M), quando do aniversário de um ano dos Indignados; e o 13 de outubro de 2012 chamado para praticamente coincidir com o aniversário de um ano do 15-O.

Durruti (Ocupa Sampa, entrevista maio 2013) é quem nos fornece mais detalhes dessa fase embrionária. De acordo com ele, foram várias reuniões, de 5 a 10, fora as paralelas; uma delas, inclusive, segundo ele, “bem interessante, das pessoas sem partido para conter a onda partidária dentro do movimento”.

Ele conta que começou a manter contato com um pessoal do *Anonymous*<sup>148</sup>, e que, pela internet, ficou sabendo de uma reunião na USP, apesar de não ter conseguido ir. Diz não ter certeza, mas ficou com a impressão que essa primeira reunião foi convocada pelo PSOL, mais especificamente por uma de suas correntes, o MES [Movimento da Esquerda Socialista], “porque tinha um cara do MES no grupo de *Facebook* que estava organizando a convocação para essa primeira reunião” (*Idem*).

À época, houve questionamento, por parte de algumas pessoas presentes na reunião, sobre o “porquê” de ela ter sido chamada para acontecer na USP e não no Centro, por exemplo. De acordo com ele, o PSTU e o CSOL [Coletivo Socialismo e Liberdade], tendência interna do PSOL, participaram ativamente desses encontros prévios e quando as reuniões começaram a ser feitas no vão livre do Masp, os partidos chegaram com mais força ainda, tentando tomar o controle da situação.

Mas era um negócio louco porque o MES não falava que era o MES; diziam que eram o *Juntos!* [outro coletivo do PSOL, só que de juventude], a organização de campo do MES. O CSOL falava que eles eram “Barricadas” [coletivo estudantil do PSOL]. O PSTU falava que era PSTU mesmo. Daí rolou a maior encrenca. Sempre foi a maior treta (*sic*) com os partidos desde o começo. (*Idem*)

Isso se arrastou até o momento em que, entre uma assembleia e outra, de acordo com o que Ana Terra ouviu falar (Ocupa Sampa, entrevista abril 2013), houve “um racha”; e os autônomos, finalmente, decidiram “que não ia mais ser pauta se as decisões iam ser por votação ou por consenso. Eles iam chamar todo mundo que topava fazer por consenso e seguir a ‘movida’ (*sic*). Se os partidos pedissem que fosse por votação, a coisa ia ficar patinando”<sup>149</sup>.

Como não podia ser diferente, a disputa entre “autônomos” e “partidários” também teria lugar no próprio dia 15 de outubro de 2011, um sábado de chuva torrencial. A forte chuva, aliás, foi determinante para o futuro do *Ocupa*, vindo a ser usada de diversas formas como desculpa para que os dois grupos se separassem de vez.

---

<sup>148</sup> Conhecidos por suas máscaras de Guy Fawkes e defenderem bandeiras próximas às do *Occupy* e dos *Indignados* fora do Brasil, aqui, ao menos durante os protestos de junho de 2013, estiveram mais próximos da pauta anti-corrupção.

<sup>149</sup> Tal disputa entre voto x consenso, entre outras situações, se assemelha ao embate entre “nova” e “velha” esquerdas que vimos em Seattle e no Fórum Social Mundial.

Isso porque a súbita decisão dos autônomos em buscar abrigo rápido embaixo do Viaduto do Chá – que, para muitos, pareceu mais uma decisão contingencial tomada em virtude da chuva –, na verdade, como veremos, escondia outras implicações menos passageiras.

Durden conta que, nas reuniões prévias, havia uma discussão conduzida pelos partidos, PSOL e PSTU, de se acampar no largo São Bento, por este se localizar próximo à Bolsa de Valores de São Paulo, o que daria uma linha de crítica ao mercado financeiro ao movimento, numa referência ao que fez o *Occupy Wall Street* – o ponto de encontro inclusive foi marcado aí<sup>150</sup>.

Só que ir para o largo, seria um tiro no pé que os autônomos dariam em si próprios e parece que isso foi pressentido. Ali, os partidos teriam o holofote que buscavam, teriam uma capacidade de organização maior do que a dos autônomos, que normalmente não dispõem de tantos recursos, muito menos de recursos “institucionais” provenientes da relação com políticos com mandato. Lá, os partidários poderiam providenciar, facilmente, com seus “contatos”, carro de som, barracas e coisas do gênero.

Assim, a chuva não poderia ter vindo em hora melhor para os autônomos. Ainda mais diante do fato de os militantes de partido terem unilateralmente decidido vir com suas bandeiras – algo que já havia sido tema de discussões nas assembleias prévias, sem que se houvesse chegado a um consenso. Diante disso e, uma vez mais culpabilizando “a chuva”, a ideia inicial de se realizar um ato unificado que saísse da praça São Bento e terminasse no Vale do Anhangabaú foi estrategicamente abandonada pelos autônomos, que optaram descer direto para o Vale.

Como conta Thiago (Ocupa Sampa, entrevista abril 2013): “O PSTU apareceu com suas bandeiras e panfletos sobre o 15-O. E daí, a galera se dividiu. A dos partidos ficou na praça do Patriarca, e a autônoma desceu para o Vale”. Ou ainda como relembra Márcio (Ocupa Sampa, entrevista maio 2013):

A gente desceu e se separou da galera dos partidos. Os grupos do PSOL e do PSTU fizeram o ato e algumas poucas dessas pessoas desceram depois. O pessoal do PSTU nunca mais vi. Do PSOL, umas 15 pessoas desceram e acamparam com a gente uns 3 ou 4 dias e depois não apareceram mais.

Diferentemente do que ocorria com os *Indignados* na Espanha, diz Durden (Ocupa Sampa, entrevista maio 2013), onde o símbolo da bandeira republicana é

---

<sup>150</sup> O fato de ser uma praça descampada também contribuiu com o desencontro das pessoas. Algumas delas se dirigiram a uma praça próxima, a do Patriarca, para se abrigar da chuva.

apartidário, no contexto de São Paulo, “você levantar uma bandeira de um PSOL ou de um PSTU é a mesma coisa que levantar um estandarte de guerra, é aquilo que vai coordenar os movimentos do grupo”:

Foi incrível ver o fetiche<sup>151</sup> que os militantes – muitos deles muito esclarecidos, intelectualmente ricos – tinham em não abrir mão da fidelidade ao símbolo partidário em prol de uma questão maior que era a nossa megalomania da época, transformar o mundo. (*Idem*)

Ao fim, parece que as primeiras pessoas ao descenderem para o Vale foram aquelas ligadas ao movimento *Brasil pelas Florestas*<sup>152</sup> e um pessoal que não era identificado com nenhuma organização ou coletivo. Depois, desceu o coletivo *Manifestação.org*<sup>153</sup>, do qual Durruti fazia parte e o *Anonymous*. As barracas começaram a ser erguidas até o momento em que a polícia apareceu e avisou que elas não podiam ser montadas, como narra Durruti:

Antes de escurecer a gente já estava com as barracas abaixadas. Ficamos vários dias assim<sup>154</sup>. Até que um belo dia, alguém levantou uma barraca e todo mundo levantou junto. Ninguém aguentava mais ficar sem as barracas. A gente foi e fez; e a polícia não falou nada. (Durruti, Ocupa Sampa, entrevista maio 2013)

De modo que aí reside a principal adaptação de repertório ocorrida no espaço de tempo, por exemplo, entre a Ação Global dos Povos e o *Ocupa Sampa*, ou seja, a ocupação do espaço público por meio de um acampamento permanente como principal forma de luta – ao contrário do que fazia a AGP, que tomava as ruas durante o dia e à noite voltava para a casa. Nesse sentido, segundo Márcio (Ocupa Sampa, entrevista maio 2013), as barracas exercem um papel mais transformador do que as redes sociais, que, a seu ver, têm sido hipervalorizadas:

Uma vez que você está acampado fica muito mais patente que a gente não está escolhendo, não está reivindicando. A gente está ali 51 dias construindo. Toni Negri fala disso. A nossa grande diferença é o modelo de ficar acampado. Não

---

<sup>151</sup> Curioso notar que o conceito “fetiche” (do francês *fétiche*, por sua vez, um empréstimo do português *feitiço*, cuja origem latina é *facticius*, “artificial, fictício”) foi usado inicialmente pelos portugueses para referirem-se aos objetos empregados nos cultos religiosos na África Ocidental.

<sup>152</sup> Em sua página oficial na internet, o movimento *Brasil pelas Florestas* apresenta-se como “apartidário, sem vínculos com instituições ou empresas. Surge enquanto demanda da sociedade pela conservação do patrimônio ambiental e étnico do Brasil, tendo em vista sua importância para a sustentação da sociedade em todas as suas dimensões”. Os valores que guiam o desenvolvimento de suas campanhas, comunicação e mobilização de recursos, de acordo com a página, são independência, não-violência, confronto pacífico e engajamento. Disponível em: [http://brasilpelasflorestas.blogspot.com.br/p/pagina-teste\\_26.html](http://brasilpelasflorestas.blogspot.com.br/p/pagina-teste_26.html)

<sup>153</sup> O *Manifestação.org* era um coletivo em que consistia em defender o direito à manifestação sem ser reprimido. Não existe mais desde fins de 2011. Disponível em: <http://www.manifestacao.org/>

<sup>154</sup> Utilizando-se da mesma tática da polícia de Nova York contra os membros do *Occupy Wall Street*, a polícia de São Paulo impediu que os integrantes do *Ocupa Sampa* montassem suas barracas, de acordo com Márcio, “por cerca de duas semanas” – período em tiveram que dormir por cima delas, dentro de sacos de dormir, ao relento.

sei se é novo<sup>155</sup>, mas do jeito que foi e nas proporções parece ser uma coisa mais ou menos nova, de maneira que isso faz com que tenham mudanças na forma de construir. Ao tomar as praças por dias, a gente teve que morar junto com a galera que morava na rua, teve que aprender a conviver uns com os outros, assim como teve a oportunidade do aprendizado com outros movimentos históricos de outros momentos. (*Idem*)

Isso posto, assim como vimos em outros movimentos do ciclo, é possível perceber, uma vez mais, aqui também, a evidente disputa entre “velha” e “nova” esquerdas tanto pela direção quanto pela forma de organização do protesto. Em Seattle, há de se ressaltar, a coexistência só foi possível muito em conta pelo fato de os protestos terem se resumido a ações conjuntas nas ruas e não no estabelecimento de um “espaço livre” em comum. No caso do *Ocupa Sampa*, no entanto, fica a pergunta quanto ao que teria sido do movimento se o seu acampamento tivesse sido erguido próximo à Bolsa de Valores, beneficiando, assim, a “velha” esquerda.

Exposto a uma visibilidade maior e à presença de holofotes e microfones, que provavelmente viriam a ser usados como palanque por políticos, o acampamento talvez não tivesse durado tanto tempo ou até mesmo nem tivesse desenvolvido relacionamentos típicos de uma *communitas*, ainda mais levando em conta que o grande trunfo de uma TAZ, de acordo com Bey (2001) é a sua invisibilidade<sup>156</sup> – muito embora alguns de seus membros serem da opinião de que a escolha de fixar acampamento no Vale do Anhangabaú, “escondido da mídia e do mundo, não parecia ser muito inteligente” (Thiago, Ocupa Sampa, entrevista abril 2013).

Fato é que ficamos com a impressão que a *communitas* do Ocupa serviu até mesmo muito mais enquanto um repertório de confronto contra as práticas da própria “velha” esquerda – que desistiu de ficar acampada após três dias – do que contra a própria estrutura de poder do Estado em si.

---

<sup>155</sup> Como discutimos no primeiro capítulo, acreditamos que a TAZ que ressurge em Evian, em 2003, e é reproduzida não só pelo *Ocupa Sampa*, em 2011, já é uma adaptação da PAZ (da Zona Autônoma Permanente) zapatista, de 1994.

<sup>156</sup> Segundo Bey (2001 [1985]), assim que a TAZ é nomeada (representada, mediada), ela deve desaparecer, deixando para trás “um invólucro vazio” para brotar novamente em outro lugar.

### 3.3.2 A construção da *communitas* e a vida no acampamento

Como vimos, *communitas*, para Turner (2013), é um relacionamento não estruturado que se dá, muitas vezes, entre “liminares” – isto é, pessoas que se situam nos interstícios da estrutura social; estão à margem dela; ou ainda ocupam os seus degraus mais baixos (*Ibidem*:122) –, no qual emerge um sentimento de pertença à comunidade, dado o nivelamento temporário de seus membros que, ao não estarem mais segmentados em funções ou *status*, se encaram como seres humanos totais.

De modo que a *communitas*, ainda de acordo com Turner,

- 1) **é com frequência especulativa e geradora de imagens e ideias filosóficas** – ao contrário da estrutura, que tende a ser pragmática e mundana (*Ibidem*:128);
- 2) **é sempre um *happening***, algo que surge numa reciprocidade imediata, quando cada pessoa experimenta plenamente o ser de outra; “uma experiência transformadora, que vai até as raízes do ser de cada pessoa e encontra nessas raízes algo profundamente comunal e compartilhado” – e não apenas “uma camaradagem aprazível e sem esforço, que pode surgir entre amigos, colaboradores e colegas de profissão em qualquer tempo” (*Ibidem*:133);
- 3) **é uma fluência do *Eu* para o *Tu***, nos termos de Buber (1961:51 *apud* Turner 2013:123), citado por Turner, isto é, “consiste em uma multidão de pessoas que não estão mais lado a lado (e, acrescente-se, acima e abaixo), mas uma *com* as outras. E esta multidão, embora se movimente na direção de um objetivo, experimenta, no entanto, por toda a parte uma virada para os outros, o enfrentamento dinâmico com os outros, uma fluência do *Eu* para o *Tu*”;
- 4) **é ricamente carregada de sentimentos**; tem algo de “mágico”; “subjetivamente, há nela o sentimento de poder infinito” (*Ibidem*:133-4); de modo que inocência e pureza emanam “daqueles que vivem sem o domínio de um soberano” (*Ibidem*:131).

Também vimos que, entre as três fases dessa espécie de *ritual de passagem* no qual a *communitas* se insere – sendo elas: 1) a separação do fluxo cotidiano, 2) a encenação mimética de alguma dimensão da crise que provocou a separação e 3) a reentrada no mundo cotidiano –, Turner dá mais relevância à segunda, a fase mimética, pois nela acontece a confrontação de normas cotidianas mediante atos socialmente subversivos e ritualmente inversivos. De modo que, da mesma forma, vamos, a seguir, tentar reconstruir a formação do acampamento no Vale do Anhangabaú, dando maior relevância às interações surgidas neste período, para, com isso, tentar identificar possíveis correlações, em especial, com os pontos mencionados acima em negrito, já que se espera que tais características também apareçam no *Ocupa Sampa*, caso ele, de

fato, tenha sido uma experiência de *communitas*.

## O acampamento

Ao discorrerem sobre os acampamentos erguidos pelos movimentos deste ciclo, Glasius e Pleyers (2013:556) falam de “espaços de experiência”, entendidos como “lugares suficientemente autônomos e distanciados da sociedade capitalista”, nos quais, justamente por conta disso, seus atores têm a oportunidade de “viverem de acordo com seus próprios princípios, costurar relações sociais diferentes e expressar a sua subjetividade”.

No mesmo sentido, della Porta (2005:178) diz que em tais “espaços livres”, “ativistas desenvolvem *identidades tolerantes*, enquadrando diferenças enquanto uma característica enriquecedora do movimento e enfatizando o papel da ‘subjetividade’”, de modo que “as tensões entre indivíduos diferentes e organizações são reduzidas por conta do desenvolvimento de *identidades flexíveis*”<sup>157</sup> (della Porta e Tarrow 2005:240).

Ao olharmos a miscelânea de pessoas, histórias de vida e classes sociais tão diferentes, na maioria das vezes conflitantes, que confluíram na composição do acampamento do *Ocupa* tais descrições, feitas por Glasius e Pleyers e della Porta e Tarrow, não poderiam ser mais exatas, visto que, como diz Duda (*Ocupa Sampa*, entrevista, abril 2013): “Conseguir unir um *hare krishna*, um *punk*, uma criança e um cara que militou na ditadura militar em termos de conteúdo, de troca de informação, que a gente conseguiu acumular lá, foi muito rico”.

Fato é, como diz Valter (*Ocupa Sampa*, entrevista maio 2013), que “aquele período embaixo do viaduto do Chá para quem realmente estava com algo a mais do que o simples racionalismo de estar numa movimentação mundial, globalizando etc., foi uma experiência de vida”. “Você tinha em um mesmo espaço uma geração que viu a luta contra a Alca, que respirou aquele gás lacrimogêneo. Outra que participou das lutas contra o aumento da tarifa, de 2006 para frente; e uma geração que vinha das lutas de 2011” (Durruti, *Ocupa Sampa*, entrevista maio 2013).

Apesar disso, também é verdade que, aos olhos de seus críticos, o *Ocupa Sampa* – assim como o *Occupy Wall Street* –, carrega a pecha de ter sido nada além do que

---

<sup>157</sup> “Se os movimentos passados ressaltavam a igualdade – entendida como “comunidades de iguais” – os ativistas nas mobilizações contemporâneas transnacionais ressaltam a diversidade como um bem positivo para atores coletivos.” (della Porta e Tarrow 2005:240).

um movimento “pequeno-burguês”. Tal impressão, que se desmonta após analisarmos ambas as experiências enquanto *communitas*, parece encontrar respaldo nos achados “econômicos e educacionais” da pesquisa da socióloga Ruth Milkman (2013), uma das autoras de um estudo mais detalhado sobre o *Occupy Wall Street*, que dão conta de que 1/3 dos ativistas em Nova York possuía renda anual superior a US\$ 100 mil, 76% deles tinham um diploma universitário e 39% já possuíam mestrado e/ou doutorado. Ou seja: “É um público muito rico e educado. Muitos eram filhos da elite<sup>158</sup>, se você quiser colocar nesses termos” (Milkman em entrevista para de Falco 2013).

Dizemos aqui que tal impressão logo se desmonta porque, ao acamparem e transformarem a experiência do acampamento em uma *communitas*, em um relacionamento entre “liminares” – isto é, entre pessoas que se submetem a transições ritualizadas, nas quais, mesmo que temporariamente, abrem mão de suas propriedades, de sua situação estrutural, dos privilégios, dos prazeres materiais de várias espécies, e até mesmo, frequentemente, do vestuário (Turner 2013:137) –, as pessoas envolvidas no processo, sejam elas filhos da elite ou crianças de rua, não o percebem da mesma forma estruturada como assim o veem aqueles que estão de fora.

Isso talvez explique uma reação enérgica dos membros do *Ocupa Sampa* à tal acusação, a despeito de o movimento não ter se diferenciado muito em aspectos socioeconômicos da realidade apontada por Milkman no *Occupy Wall Street*. Mesmo que o façam por outros caminhos, aparentemente sem ter consciência do sentimento de “nivelamento” momentâneo provocado pela *communitas*.

No sentido, por exemplo, que Ana Terra vê a crítica como sendo coerente até certo ponto, quando levado em conta que a maioria do público do *Ocupa* era, de fato, composto por “jovens filhos de profissionais liberais, bancários, donos de pequenos estabelecimentos”, mas ressalta que a mesma crítica perde força quando se fala dos outros 30% que compunham o movimento, principalmente aqueles maiores de 35 anos, que de forma alguma eram “pequeno-burgueses” em termos de origem social – sendo moradores de rua, artistas de semáforo e professores da rede pública de ensino, por exemplo. O que leva Ana Terra a responder ironicamente no caso de o xingamento de ser “pequeno-burguês” tiver a ver com o fato de que a maioria das pessoas do *Ocupa*

---

<sup>158</sup> Della Porta (2005:180) também nota que a base dos protestos anticapitalistas globais contemporâneas é majoritariamente composta por jovens com alto nível educacional e por uma nova classe média.



fizeram ou fazem faculdade: “Daí, sim, tudo bem, podem nos xingar: 'seus pequeno-burgueses'!” (Ana Terra, Ocupa Sampa, entrevista abril 2013).

Ou ainda Nat, que também faz questão de realçar as implicações decorrentes quanto aos 30%” que destoavam dessa maioria, para defender que o rótulo “pequeno-burguês”, nesse contexto, adquiriu uma nova conotação. Diz ela:

O movimento agregou pessoas muito diferentes; meninos de rua e não um só [...]. Não acredito que as pessoas 'pequeno-burguesas', pertencentes a uma determinada classe social e a um mesmo nível econômico, entraram ou saíram com essa perspectiva que se associa ao seu sentido pejorativo. Eram pessoas diferenciadas. Se não, não estariam nem lá. Não me parecia nada do “mal”, uma coisa maquiavélica. Parecia um monte de gente querendo aprender. Eu vi muita gente que estava lá com vontade de mudar mesmo. Senti muita honestidade, curiosidade. E podia ser um momento único. Nunca existe isso. Eu, como apoio todas as iniciativas que eu vejo que têm um viés democrático, progressista, questionador, me envolvi. As pessoas estavam com o coração aberto para ouvir e para se doar (Nat, Ocupa Sampa, entrevista abril 2013)

De modo que a possibilidade que o *Ocupa* oferecia a pessoas de classes sociais distintas, mesmo que em número desigual, faz também com que Márcio (Ocupa Sampa, entrevista maio 2013) discorde do “rótulo” pejorativo. “Ele é um movimento diferente de outros que a gente está acostumado. Não é do proletário, nem de uma determinada classe social. É misturado.”<sup>159</sup>

De fato, havia uma abertura tanto para pessoas que defendiam pautas mais associadas a uma classe social mais alta “ecologicamente correta”, como a luta “verde” ou a “bicicletada” – movimento que defende cada vez mais o uso de bicicletas na cidade de São Paulo para se contrapor ao caos do transporte na cidade – quanto para pessoas que trabalhavam em *telemarketing*. Diz Márcio (*Idem*): “O *Ocupa* mantinha suas portas abertas para a classe social mais alta e para o que os marxistas chamam de lúmpen, como, por exemplo, moradores em condição de rua”<sup>160</sup>.

Do mesmo modo, Grazi (Ocupa Sampa, entrevista abril 213) ressalta que, mesmo diante da realidade da origem social da maioria, de “classe média *ever*”, a aspiração sempre foi a de “atingir geral, não só as altas, mas as baixas também”. Dani

---

<sup>159</sup> Palavras que lembram as de Ceceña (2001:186), ao falar do sujeito revolucionário que se torna visível em 1994, com o levante zapatista. “Seu nome não é proletário, mas ser humano; seu caráter não é o do explorado, mas o do excluído. Sua linguagem é metafórica, sua condição indígena, sua convicção democrática, seu ser coletivo”.

<sup>160</sup> No *Occupy Wall Street* passou algo semelhante. Diz Rira (Tidal:2011): “A ocupação chama a atenção para os direitos das pessoas a abrigo, comida, saúde, espaço, educação e saneamento. Os sem-teto e os doentes mentais, dois grupos que sofrem as piores formas de exclusão, são recebidos pelos grupos de trabalho, que são treinados para lidar com as suas queixas de forma recíproca e fortalecedora. Nossa ocupação é ao mesmo tempo um espaço simbólico e funcional, que – como o slogan diz – está a serviço das necessidades humanas e não da ganância corporativa”.

(Ocupa Sampa, entrevista maio 2013), por sua vez, que vem da periferia de Cotia, diz que ele próprio poderia ser uma dessas pessoas que faz essa crítica, a de o movimento ter sido “pequeno-burguês” – a despeito de ele também concordar que havia uma tentativa grande em não ser –, mas que, de todo o modo, quando Dani a ouvisse, ele não ia gostar, porque ele próprio, como diz, “não sou um pequeno-burguês”.

Assim, o *Ocupa* acabou sendo um espaço que tinha como base estudantes da USP, com experiências no movimento estudantil, mas que lá acabaram por desenvolver um formato bem diferente dele, talvez, por terem se misturado, como conta Angélica (Ocupa Sampa, entrevista abril 2013), com um pessoal mais “zen”, vegano, que frequentava a Casa de Haia<sup>161</sup>, a casa Vindra e participava da Revolução da Colher. “Uma galera que a gente falava que era a galera do amor pois ficavam cantando musiquinha sobre o amor.” De modo que “você via, desde o uspiano de classe média, com o seu perfil peculiar, e a pessoa que vive na rua, dormindo juntos. Era uma imagem bem heterogênea. Por alguns dias, chegou a ter alguns *gringos* também”, completa Durden (Ocupa Sampa, entrevista maio 2013).

A sua média etária girou em torno dos 25 anos, com mais exceções abaixo disso e menos acima; sendo um pouco mais rara a presença de pessoas na faixa dos 50 e 60 anos [“Tinha o senhor Orlando, de uns 70 anos, que morava em albergue, e todo dia às 10 da manhã aparecia para ajudar na comissão de manutenção (Duda, Ocupa Sampa, entrevista abril 2013)]. Isso teria a ver com uma maior familiaridade que os mais jovens possuem com a internet, meio por excelência que os protestos anticapitalistas globais utilizam para se organizar<sup>162</sup>.

Contudo, a despeito de tudo e da sensação típica de “nivelamento” provocada pela *communitas*, Angélica (Ocupa Sampa, entrevista abril 2013) comenta que, apesar de na sua visão, em número de pessoas a classe média não ter sido a maioria, “talvez, uns 40%; em poder de voz – é horrível eu falar isso –, eram as que mais falavam porque tinham mais experiência em política e acabavam ganhando maior reconhecimento. Não que quisessem, mas era o que acaba passando para as outras pessoas”<sup>163</sup>.

---

<sup>161</sup> Casa de Haia é um local que fica no bairro dos Jardins que atende o público “vegano” – vegetariano que também não consome produtos lácteos ou ovos.

<sup>162</sup> Grazi comenta que a internet indiretamente funcionou como uma espécie de clivagem entre aqueles que ficaram sabendo do chamado.

<sup>163</sup> Premo (2011) detalha que, no Occupy Wall Street, as assembleias, organizadas por meio de regras e por um grupo de facilitadores rotativos, desenvolveram uma cultura própria “na forma de gestos com as mãos e outros hábitos” (*Idem*), mas que também não estavam livres “de atritos e desentendimentos que resultam de privilégios inerentes à raça, classe, gênero, capacitismo e sexualidade” (*Idem*).

Nesse sentido, havia uma séria tentativa por parte de membros do *Ocupa* de que suas assembleias ocorressem da forma mais horizontal possível, no sentido de colocar limites a privilégios ou habilidades de alguns integrantes que, mesmo que implicitamente, pudessem dominar outros ou determinar as prioridades do grupo. De modo que, entre um homem e uma mulher, se tivesse que se dar prioridade ao pedido de uma das falas, essa era dada à mulher; o mesmo acontecendo entre os jovens universitários e meninos de rua que viviam no acampamento, quando a prioridade de fala e de escuta era dada aos últimos. No mesmo sentido em que Glasius e Pleyers (2013:557) apontam ao notar que os acampamentos do Occupy difundiram técnicas de tomadas de decisão que fazem uso de uma democracia participativa e horizontal” ao mesmo tempo em que desenvolveram técnicas de coordenação de grupo assim como uma cultura de respeito a opiniões divergentes.

Para tanto, uma espécie de “linguagem assembleática”, inspirada e adaptada principalmente do modelo espanhol do 15M-Indignados, foi desenvolvida pelos membros do *Ocupa* – na nossa visão, uma tentativa clara, mesmo que talvez não consciente, em busca da manutenção do sentimento coletivo de se fazer parte de uma *communitas*. Como diversos sinais de mão para demonstrar aprovação, reprovação, consentimento ou pedir encaminhamento, sem que para isso fosse preciso fazer uso da voz para interromper a fala de alguém. Ou ainda técnicas de jogral e do microfone humano, que também aconteceu na Espanha, em que qualquer pessoa podia dizer “microfone” e caso as pessoas ao redor dela repetissem o seu pedido, quem estivesse falando sabia que ela/ele teria a atenção do grupo e poderia começar a falar e, eventualmente, ter a sua mensagem repetida por diversas vozes (Kaldor et al. 2012:14).

Ao fim, ainda quanto à sua configuração socioeconômica, podemos arriscar dizer que os participantes do *Ocupa* se dividiam em três camadas: 1) uma primeira, composta por membros da classe média profissional, mais escolarizada, subdividida por Durden entre “classe média uspiana” e “classe média hacker/nerd”; 2) uma outra de excluídos, em que o seu engajamento era mais estratégico; e uma 3) última, que ficava entre essas duas, composta pelos que “não tinham a vida ganha”, mas que, ainda segundo Durden, era composta por um “pessoal anarquista mais clássico, com um estilo de vida mais livre”. Como Dani comenta de forma irônica:

No meio do acampamento, ficava a comunicação, os acadêmicos, as pessoas que sabiam de comunicação, sabiam dar oficinas. E que *por acaso* eram pessoas que tinham universidade pública, escola particular. Ao redor desse ponto de informação, tinha a classe que pegava no pesado que *por acaso* era a classe que estudou em escola pública, fazia faculdade paga ou que entrou ralando na

faculdade pública, que morria de trabalhar o dia inteiro. E ao redor dessa, tinha uma terceira camada, que... *por acaso...* eram os moradores de rua. Eles não ficavam no centro, ficavam ao redor. No fim sobrou a mistura das 3 camadas. Enfim, o que sobrou do *Ocupa* foi uma rede de amigos próximos. Pessoas de várias classes sociais, mas é diferente, não consigo explicar. (Dani, Ocupa Sampa, entrevista maio 2013)

Quanto à sua manutenção diária, seus membros se dividiam em comissões, como as de segurança, cozinha, manutenção. E dependia de doações e de uma prática de desapropriação anticapitalista “importada” de coletivos autônomos anti-consumistas da Espanha, chamada *YoMango* (gíria em espanhol para “eu roubo”) – em que furtos a lojas são encarados como reapropriação direta para a imediata redistribuição de bens para a própria comunidade ou para centros sociais.

Como explica Dani (Ocupa Sampa, entrevista maio 2013): “Tipo você entra no mercado e não precisa pagar por tudo. A gente usou isso muito durante o acampamento do *Ocupa*. Eu aprendi isso e quando eu preciso ainda faço. Isso também é militância”. Ou ainda uma ativista entrevistada por Fominaya (2014:108), em Madri, em 2003:

Minha vida mudou desde que eu conheci o *YoMango*. É impressionante o que acontece quando você entra numa loja para furtar em vez de comprar. O preço passa a ser irrelevante e os objetos recuperam o seu valor de uso. Eu não penso mais “esse aqui é mais barato; ou aquele é mais caro, então, deve ser melhor”; eu só penso em termos do que eu de fato preciso. Essa é a parte subversiva para valer; e não o roubar de uma puta loja. A recusa de aceitar a mentalidade consumista que é incansavelmente fomentada em nós.

No mesmo sentido, a comensalidade era encarada como prática cotidiana muito valorizada no *Ocupa Sampa*. Grazi (Ocupa Sampa, entrevista abril 2013) comenta que as refeições eram compartilhadas com moradores de rua que estavam lá ou passavam por lá só “para comer, dormir e mais nada”<sup>164</sup>. De modo que, de acordo com ela, apesar da sensação que essas pessoas excluídas pelo sistema tinham de que os *ocupas* pareciam estar sempre “em festa”, ao mesmo tempo, elas sentiam que haviam encontrado um lugar onde eram aceitas na condição em que se encontravam. Sem perguntas ou pré-requisitos – descrição essa que uma vez mais nos remete, de imediato, ao conceito de *communitas*, de Turner, seja pelo “clima festivo” de confraternização ou pelo nivelamento de *status* entre seus membros.

---

<sup>164</sup> Ao falarem das experiências da Primavera Árabe, do 15-Indignados e Occupy, Glasius e Pleyers (2013:559) também comentam que “a comida era distribuída a todos, fossem eles ativistas ou pessoas em condição de rua; as bibliotecas dos acampamentos se baseavam na troca livre; produções escritas ou em vídeo são sem direitos autorais [*copyleft*] para que se garanta que elas estejam gratuitamente disponíveis a todos”.

Já quanto ao “sentimento de poder infinito” proporcionado pela *communitas* ao qual se refere Turner, podemos citar Márcio (Ocupa Sampa, entrevista maio 2013), que diz que no *Ocupa*, por conta das pessoas que estavam à sua volta, ele fez “muitas coisas corajosas que sozinho não faria”. Ou ainda Dani (Ocupa Sampa, entrevista maio 2013), que lembra que “o mais importante do *Ocupa* foi poder fazer ações juntos. A galera que se conheceu no *Ocupa* foi para Belo Monte. Se juntou com a galera de lá. Foi para Brasília, pichou o Ibama inteiro”.

Aliás, ambas as falas também se relacionam com a “libertação cognitiva”, da qual fala McAdam (1982) e de onde os *movimentos derivados* retiram o seu principal impulso – a saber, que, antes de uma ação coletiva se desencadear, as pessoas devem definir coletivamente as situações em que se encontram tanto como sendo *injustas* quanto *sujeitas à mudança por meio de uma ação de grupo* (em oposição à ação individual).

Por fim, a conexão entre a fluência do *Eu* para o *Tu* – nos termos de Buber citado por Turner, que estariam presentes numa *communitas* –, com as palavras de Ana Terra (Ocupa Sampa, entrevista abril 2013) é tanta que chega a ser quase literal:

Tem gente que faz uma leitura que a *comunidade Ocupa* não é uma coisa é uma continuação de outras coisas, e que em cujas continuações eles chamam esse período de *Ocupa Sampa*, por causa da consonância entre as formas de pensar, entre as chaves-interpretativas que essas pessoas veem o mundo. Eu participei do *Ocupa* por uma continuação dessa forma de viver com aqueles que eu identifico como sendo *minha comunidade*, pessoas com quem faço coisas que ajudam a transformar o mundo. Na continuidade do *Ocupa*, várias das coisas que eu quero para o mundo já estão presentes ou semi-presentes: não-violência, ou uma busca por ela; horizontalidade, um empenho real das pessoas para se ouvir e não só falar, a busca do consenso. Uma posição política clara que, talvez, a gente poderia chamar de “anticapitalismo”. Eu sei que todas essas coisas não foram plenas no *Ocupa*, mas eu ainda vejo muitas pessoas de lá se empenhando em busca delas. [...] Não consigo mais ter muita impressão de que eu estou separada das outras pessoas. Eu sei que isso entra meio num campo esquisito, metafísico. Mas essa ilusão de que *Eu* não sou *Você* tá caindo para mim.

Isso posto, parece-nos, assim, não restar dúvidas de que, com todos os seus percalços, o *Ocupa* tenha sido, sim, uma experiência característica de *communitas* – ainda mais quando as principais dificuldades enfrentadas por seus membros partiram justamente da necessidade que sentiam em fazer parte de uma comunidade igualitária e libertária em contraposição a uma estrutura tipicamente desigual e dominadora presente na sociedade.

### 3.4 Do fim do acampamento aos protestos de junho de 2013

Após 41 dias sob o mesmo teto – a cobertura proporcionada pela própria estrutura do Viaduto do Chá –, a convivência de pessoas com perfis tão heterogêneos e de origens sociais polarizadas ao extremo havia se tornado insuportável. O grupo composto pelos autônomos decidiu deixar o local para buscar, além de um lugar com maior visibilidade – que viria a ser a praça do Ciclista, na avenida Paulista –, um lugar mais seguro, principalmente.

No livro de Rieger e Pui-lan (2012:128), que trata do *Occupy* nos Estados Unidos e a sua relação com a religião em geral, os autores relatam um contexto bem parecido com esse do *Ocupa*. Dizem eles:

não devemos ter ilusões que a aproximação da multidão será um processo fácil sem conflitos e desafios. Nos acampamentos do *Occupy*, conflitos ocorriam entre pessoas de diferentes backgrounds e interesses diversos. Os capelães que tomavam parte nos acampamentos e outros tinham que apaziguar brigas e ajudar as pessoas a se ouvirem. Pessoas apaixonadas pela ideia de justiça podiam tornar-se impacientes e donos da verdade com os outros. Tinham pessoas que queriam usar o nome do movimento *Occupy* para fazer coisas que não beneficiariam a todos. Outros queriam dominar até mesmo estando dentro de um movimento sem lideranças em que a liderança era supostamente para ser compartilhada. Mas o modelo horizontal, de auto-organização de liderança aparenta ter mais potencial do que o modelo de liderança de cima para baixo dominado por poucos. Se não dermos atenção ao processo de como a multidão se relaciona, não haverá paz que perdure.

Fato é que, gradativamente, as crianças e os adolescentes de rua que já viviam no Vale antes de o *Ocupa* se instalar lá começaram a ser um problema. Impulsionados pela Guarda Civil, que lhes oferecia até mesmo cola para cheirar, para que, cada vez mais, se envolvessem com o acampamento e nele ficassem morando, eles mesmos – que quando não alterados eram reconhecidos como membros integrais da *communitas Ocupa* –, começaram a apresentar um “comportamento malicioso”. Alguns, viciados em *crack*, começaram a chegar da cracolândia, região que não fica tão distante do Vale.

O mesmo aconteceu com a afluência cada vez maior de pessoas em condição de rua que começaram a se somar ao acampamento e, com elas, veio junto a tradicional figura do líder de movimento social, no caso sem-teto.

O inevitável choque que surgiria entre as “pessoas de classe média” que viviam no acampamento e os “excluídos” pelo sistema encontra em Comblin (1996) uma possível explicação, quando este nota que a existência e a confiança na figura do líder encontra suas raízes na tradicional ética do mundo rural, que, na América Latina,

ainda não deu um salto qualitativo em direção à ética burguesa – no seu sentido positivo, de garantia de direitos humanos a todos.

Para Comblin, um dos principais teóricos da Teologia da Libertação, até o instante em que os “lascados”<sup>165</sup> deste continente não conseguirem invocar também para si alguns direitos humanos, hoje ainda restritos à classe média, eles “preferirão contar com a proteção dos caciques locais, políticos, mafiosos, traficantes etc.” (*Ibidem*:285):

até hoje, a maioria dos pobres não encontra apoio em organizações fortes capazes de dar consistência a uma ação pelos direitos humanos. A ética que permanece é o resíduo da tradicional ética do mundo rural: o valor absoluto é a família, por machucada ou desintegrada que seja. A solidariedade da família é o valor supremo. Além da família, subsistem os laços de dependência para com os substitutos dos antigos patrões: os políticos locais, os chefões, os caciques que, em caso de necessidade, podem resolver a situação. A lealdade para com os caciques é o segundo princípio da ética popular (*Idem*).

Assim, não é de se espantar que quando a maioria de “classe média” começou a se sentir ameaçada e a figura do cacique sem-teto, agora incorporada à dinâmica do acampamento, começou a ganhar respaldo por parte de um grupo cada vez maior de pessoas fiéis a ele, isso tenha sido o começo do fim. Diz Durden:

alguns sem-teto eram super-intelectualizados, outros tinham um conhecimento prático, incrível, super útil para organizar o espaço. E outros não contribuía. Da mesma forma que acontecia com o pessoal de origem de classe média. Os dois grupos tinham, no fundo, os mesmos três perfis. Só que começou a rolar um *stress*. A gente começou a conviver com a linguagem da rua que a gente não dominava. E como a linguagem da rua, muitas vezes, é a linguagem da violência, então, um grupo estava se sentindo muito agredido fisicamente. (Durden, Ocupa Sampa, entrevista maio 2013)

De fato, nos últimos dias de acampamento no Vale, a integridade física dos que faziam parte do *Ocupa* ficou seriamente ameaçada. Como continua Durden:

tiveram ameaças de morte. Em vários momentos a vida começou a ficar extremamente estressante para quem vivia lá cotidianamente, porque uma hora era alguém ameaçando tocar fogo na barraca do outro. Alguém fazendo algum tipo de necessidade fisiológica na barraca do outro. Era alguém interrompendo a assembleia toda hora. E foi juntando essas questões... e pro pessoal que não estava acostumado com a vida da rua, não foi possível suportar. Então, eles acharam pertinente ir para a praça do Ciclista, numa decisão com baixíssimo quórum de assembleia. As pessoas se mudaram para lá, meio que de repente. (*Idem*)

Valter (Ocupa Sampa, entrevista maio 2013), no entanto, ressalta que “a galera

---

<sup>165</sup> No livro “Ocupando a Bíblia”, que reflete posições da Teologia da Libertação, “lascados” significam o “mesmo que excluídos” porque são “comparados a uma lasca de madeira que é separada do pedaço maior” (Setor de Educação do MST 2003:24 nota 21).

que permaneceu embaixo do viaduto era tão heterogênea quanto a que foi para a Paulista”. Além dos sem-teto, ficou também uma pessoa bastante peculiar do *Ocupa*, chamada Dalto. Um microempresário que adotou a bandeira da *Democracia Real Já*, da experiência dos Indignados na Espanha, “só que ele tinha uma linguagem muito legalista, o que incomodava muita gente”, recorda Durden (*Ocupa Sampa*, entrevista maio 2013).

Com a saída do grupo de maioria de jovens universitários do Vale, “o pessoal que já tava na lida da luta de rua ocupou o espaço”:

A partir daí, sob uma visão bem particular minha, restaram dois *Ocupas*: um na praça do Ciclista e um no Anhangabaú. O que refletia as origens sociais dos dois grupos. No Anhangabaú, ficou concentrado basicamente o pessoal que era de origem pobre. O pessoal que era de origem de classe média ficou na praça do Ciclista. Essa é uma visão particular minha. (*Idem*)

A despeito de tudo, a coexistência de dois *Ocupas* não impedia que pessoas dos dois grupos transitassem entre eles. Uma discussão maior sobre essa permissividade ocorreu quando um dos integrantes do *Ocupa* do Vale foi agredido, por supostamente ter tentado estuprar uma menina. Como a dinâmica lá era mais direta do tipo “ou você sai fora ou você vai ver”, ele chegou à praça do Ciclista querendo se integrar ao grupo dos “jovens universitários”. Só que uma das acampadas que estava no grupo da Paulista tinha medo dele porque ele também já tinha tentado assediá-la. “Então, ele meio que foi reprimido lá também”, como lembra Durden:

A gente não sabia direito lidar com isso. Sabe por quê? Porque por mais que alguns de nós sejamos da periferia de São Paulo – e a gente, às vezes, tá acostumado com essa brutalidade da rua –, a gente que não tem o metiê de usar arma, tem medo de lidar de uma forma muito contundente com alguém que pode ser uma ameaça física pra gente. Então, a gente tentava se resguardar no coletivo sempre. Só que a gente percebia que todo mundo temia as consequências de expulsar alguém de fato. O grande problema nosso foi que a gente não conseguiu construir uma linguagem específica para o Brasil, para nossa realidade de violência não-uniformizada e uniformizada. Tô dizendo polícia, bandidos fardados, e bandidos não-fardados. (*Idem*)

Assim, praticamente “dois *Ocupas*” permaneceram coexistindo durante um mês. Ironicamente, o que havia ficado no Vale, a despeito de tudo jogar contra, foi aquele que conseguiu sobreviver por mais um mês ainda depois do “racha”, enquanto o que foi para a praça do Ciclista se desmantelaria dali a 10 dias.

Como há de se suspeitar, o estilo de organização dos que permaneceram no Vale, baseado na tradicional liderança hierárquica e no suporte que tais movimentos



conseguem obter de parceiros políticos<sup>166</sup>, talvez, possa ser visto como a razão deste grupo ter resistido por mais tempo. Mas, novamente, contrariando as expectativas, o que, de fato, contou para que isso se tornasse uma realidade não teve muita relação com a “resistência da periferia”, como diria Comblin (1996), que só possui “direitos humanos no papel” (*Ibidem*:285).

A sua permanência só pode acontecer justamente por conta do que Comblin diz sobre a diferença brutal de acesso a todos os tipos de bens – culturais, educacionais, econômicos – e a direitos humanos plenos que, ao mesmo tempo, que são garantidos à nossa “elite” não se estendem à nossa “periferia”. Um “brinde” deixado para trás por aqueles, de origem de “classe média”, que se encaminharam para a praça do Ciclista, foi o que, de fato, garantiu a permanência dos “mais pobres”, por mais um mês, embaixo do Viaduto do Chá: um mandado de segurança obtido por advogados comprometidos com o *Ocupa*.

Acho que o *Ocupa* que permaneceu no Vale aguentou mais um mês. Eles estavam com um mandado de segurança que os advogados que estavam apoiando o movimento desde o início tinham conseguido para o Anhangabaú. A princípio, a gente acreditava que esse mandado seria suficiente para protegê-los. Como esse pessoal domina muito a tecnologia e a linguagem de rua, as técnicas de sobrevivência na rua, eles conseguiram organizar o espaço muito mais rápido. Eles conseguiram criar barracos de verdade. Só que a linguagem, diferentemente da classe média, a linguagem não era ritualizada, cheia do “ah, vamos fazer assembleias”. Lá, eles não tinham isso. Tinha um líder. Eles tinham a figura do líder lá. Não lembro o nome dele. Era um ex-presidiário. (Durden, *Ocupa Sampa*, entrevista maio 2013)

Por fim, o *Ocupa* teve dificuldades de criar elementos para dialogar com os excluídos que viviam ao seu redor e com as lideranças ou integrantes de movimentos de moradia que viriam a se aproximar de sua *communitas* nos seus dias finais, por estes justamente se encontrarem organizados de maneira oposta à da *communitas*, de forma estruturada e hierárquica. Em outras palavras, por não estarem organizados sob as características “niveladoras” e “igualitárias” da *communitas*. E isso fez com que acontecesse o choque de realidade, diria Turner, da antiestrutura com a estrutura.

De forma que nos últimos dias, o *Ocupa*, que havia vivido em certa harmonia durante um bom tempo no Vale do Anhangabaú, de acordo com Durruti (*Ocupa Sampa*, entrevista maio 2013) “acabou virando sei lá... um bagulho estranho, cheio de

---

<sup>166</sup> Durden comenta em relação ao apoio que foi dado ao grupo acampado, que permaneceu no Vale: “O FLM [Frente de Luta por Moradia] era muito próximo da gente. Se não me engano, o topo da hierarquia desse movimento é ligado ao PT. Acho que davam algum suportezinho, mas nunca apareceu a bandeira deles lá”.

tensões e conflitos de classe nítidos assim. Era uma galera tipo 'classe medíssima' com uma galera tipo miserável. Os conflitos eram muito absurdos. Era foda”.

De qualquer modo, apesar de em algumas falas termos observado um sentimento misto de “sucesso” e “fracasso” quanto à experiência do *Ocupa*, alguns, dizendo que, a despeito de tudo, saíram da experiência – Turner diria da “fase mimética” do rito e adentrado novamente o mundo cotidiano – revigorados; enquanto outros, mostravam-se mais desiludidos por não terem conseguido unir o *Ocupa* a lutas mais concretas, o importante é ressaltar que seria um equívoco, assim como diz (Fominaya 2014:182), “tentar quantificar ou medir o ‘sucesso’ ou o ‘fracasso’ dos movimentos *Occupy* baseando-se em câmbios mensuráveis nas políticas ou em governo”. Já que a luz deve ser posta, ao contrário, nas novas conexões forjadas durante os acampamentos. No nosso caso específico, no período em que o *Ocupa Sampa* foi uma *communitas*.

Seja como for, o levante de junho de 2013, que aconteceria menos de um mês após a última de nossas entrevistas, embora não esteja diretamente relacionado ao *Ocupa Sampa*, parece ter servido como um momento de catarse para alguns de seus membros, já que dois deles, inclusive, acabariam detidos. Um momento de catarse que, aliás, como vimos, parece ter sido pressentido por alguns deles, como Durruti, integrante do MPL e também do *Ocupa*, que, finalmente, viu o aumento da passagem ser barrado; Duda, que apostava que o *Ocupa* era um sinal que “tá para vir [coisa maior] ainda”; e, principalmente Durden, que parece ter acertado na mosca, ao nos alertar: “Eu posso dizer para você que a 'classe média cansada' de São Paulo, em certos momentos, pode até um dia lutar junto com o *Ocupa*, mas num contexto muito peculiar”<sup>167</sup> – já prevendo uma união tática, embora indesejada, em torno do tema corrupção.

---

<sup>167</sup> Por “classe média cansada”, Durden refere-se aos que viriam, em poucos dias, serem chamados por “coxinhas”, um perfil de manifestante que se somou às manifestações de junho, com o discurso nacionalista de “o gigante acordou”, mesclado a posicionamentos “anti-PT” e “anti-corrupção”.

\* apenas por curiosidade por não termos informações mais detalhadas: **Ana Terra** esteve recentemente envolvida na luta pelo Parque Augusta e com Comunicação Não-Violenta; **Angélica** estuda na Universidade Federal Fluminense (UFF); **Grazi** se dedica a estudar o protagonismo feminista em diversas lutas; **Duda** estuda na Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP); **Thiago**, perdemos completamente o contato por ele não ter redes sociais, apesar de trabalhar com informática; **Márcio** organiza pesquisas qualitativas e quantitativa nos diversos protestos que tomaram conta do Brasil, monitora o debate político nas redes sociais e esteve bastante envolvido com a recente ocupação de escolas pelos secundaristas; **Dani** se aproximou de um padre da Teologia da Libertação mexicano que vive em São Paulo, mas que anteriormente trabalhava nas comunidades zapatistas; **Valter** está envolvido com experiências de psicodrama, se reaproximou do teatro, sendo responsável pela iluminação cênica de alguns peças e continua em “condição de rua”, envolvido na luta junto com o povo de rua; **Durden** continua trabalhando para a mesma empresa de então e acompanhando os desdobramentos do 15M-Indignados; e **Durruti** terminou o curso de Ciências Sociais na Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo e tem se dedicado a encontrar formas de lançar discussões políticas por meio de fanzines.

*Marcos acredita que o que ele aprendeu em Chiapas quanto a tomadas de decisões não-hierárquicas, organização descentralizada e profunda democracia comunitária também possui respostas para o mundo não-indígena – mas apenas se esse estiver disposto a ouvir. Esse é um tipo de organização que não compartimenta a comunidade em trabalhadores, guerreiros, agricultores e estudantes, mas, ao contrário, busca organizar as comunidades enquanto um todo, através de setores e através de gerações, criando “movimentos sociais”. Para os zapatistas, essas zonas autônomas não tem nada a ver com isolacionismo ou o estilo dropping out [cair fora] dos anos 60. Bem pelo contrário: Marcos está convencido de que esses espaços livres, nascidos a partir de terras reclamadas, agricultura comunal, resistências à privatização acabarão por criar contra-poderes ao Estado simplesmente por existirem enquanto alternativas.*

(Klein 2001)

## **Conclusão**

Esta dissertação partiu de três hipóteses: 1) a de que, desde 1994, estaríamos vivendo um longo ciclo de protestos anticapitalistas globais, que teria no zapatismo o seu *movimento iniciador*; 2) a de que, inspirados nele, teriam surgido *movimentos derivados*, a exemplo dos movimentos antiglobalização, 15M-Indignados e Occupy Wall Street; e 3) a de que, por fim, tais protestos estariam não só fazendo uso dos repertórios contracultural, anarquista e autônomo, como a literatura já vem demonstrando, mas também de um repertório proveniente da Teologia da Libertação, que se encontraria diluído na composição do repertório zapatista.

Pela forma que foi exposta aqui, acreditamos ter conseguido demonstrar que, de fato, o repertório zapatista percorreu um trajeto duplamente contrário ao da teoria clássica de difusão – a partir do Sul Global em direção ao Norte; e das profundezas da Selva Lacandona em direção aos centros urbanos. Isso desde o momento em que o EZLN, após 12 dias de combate com o exército mexicano, e tendo de escolher “entre recuar para um isolamento armado na floresta ou se engajar em algum tipo de apelo a um público mais amplo” (Tarrow e McAdam (2005:144), se decidiu pela última opção.

De modo que, a partir daí, como diz Klein na epígrafe acima, as decisões não-hierárquicas, a organização descentralizada e a profunda democracia comunitária típicas zapatista tornariam-se respostas também para o mundo não-indígena. Cabendo a grande maioria dos manifestantes dos protestos anticapitalistas globais levarem essas práticas consigo para onde quer que fossem, na esperança de que o mundo e a própria “velha esquerda” se disponham a ouvir – do mesmo modo que Marcos ouviu as comunidades.

Diante disso, acreditamos também ter conseguido demonstrar que, sem a Teologia da Libertação em sua gênese, o zapatismo dificilmente teria obtido sucesso de ter posto em marcha o ciclo de protestos anticapitalistas globais que somos testemunhas; assim como, muito menos, ter sido acolhido pela “nova esquerda” que surge após a derrubada do Muro de Berlim como a sua maior inspiração.

Não fosse o decisivo papel exercido pela Teologia da Libertação na mudança de rota que o EZLN teve que tomar – fazendo com que este, ao se deparar com as comunidades indígenas, se visse obrigado a abandonar a sua abordagem marxista-maoísta original e passasse a se organizar sob uma lógica horizontal semelhante a das CEBs –, é bastante provável que a história tivesse sido outra.

Ou, por acaso, perguntamos: “Teria o zapatismo servido de inspiração à Ação Global dos Povos ou ainda ao movimento antiglobalização, ao 15M-Indignados ou ao Occupy Wall Street se ele tivesse se mostrado ao mundo nos mesmos moldes da ‘velha’ esquerda, assim como tantos outros agrupamentos guerrilheiros que se estabeleceram no mesmo período na América Latina?”. Achamos a possibilidade até mesmo impensável.

O mesmo pode ser dito em relação à tão cara noção de “dignidade” que viria a se tornar sinônimo do movimento zapatista, que, como o próprio Marcos afirma, também não vem do grupo urbano do qual ele fazia parte, mas sim, uma vez mais, das comunidades indígenas, organizadas, por sua vez, sob os princípios da Teologia da Libertação.

De modo que, a nosso ver, é justamente somente por conta do que esse contato produziu que o movimento zapatista se tornou modelo para os subsequentes protestos anticapitalistas globais. Que ativistas, em sua grande maioria do Norte Global, se sentiram atraídos a ir até Chiapas, em 1996, tomar parte do *Primeiro Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo*, convocado pelos zapatistas, e de lá trazerem em sua bagagem uma caixa de ferramentas que seriam adaptadas às cores locais nos seus protestos ao redor do mundo.

É por conta desse contato do EZLN com as comunidades indígenas e de um repertório proveniente da Teologia da Libertação, que se encontra diluído na composição do repertório zapatista [mas não só; há também a influência dos repertórios contracultural, anarquista e autônomo], que se sobressaem nos protestos anticapitalistas globais deste ciclo práticas de democracia direta, tomadas de decisões por consenso, autogestão e ausência de líderes. Mas, de maneira mais enfática, o

apartidarismo e a luta por autonomia – de modo que, no lugar de apresentarem uma lista de demandas específicas ao Estado, seus participantes estejam mais interessados na própria experiência *prefigurativa* de poder viver, aqui e agora, “outros mundos possíveis”, por meio da ocupação de “espaços livres”.

Dizemos isso por não serem poucos os paralelos observados entre as *communitas* que se estabelecem nos protestos anticapitalistas globais e a decisão das comunidades indígenas zapatistas de criarem as suas próprias comunidades e formas de organização autônomas, após perceberem que as vias partidárias estavam fechadas e que por mais que insistissem no voto eles não levariam a qualquer mudança significativa – ainda mais diante de séculos de descaso e de omissão por parte do Estado mexicano.

Parece-nos claro aqui, assim, que o “Não nos representam” dos Indignados espanhóis ou ainda o forte apartidarismo entre membros do *Ocupa Sampa*, inclusive contra partidos de esquerda pelos quais sentem-se traídos, encontram raízes nesse mesmo sentimento de traição que levaram as comunidades zapatistas a dizerem “Basta! Agora, será nós por nós mesmos”. A nosso ver, é daí também que emerge a ideia de “mudar o mundo sem tomar o poder”, por meio de experiências autônomas que confrontam o Estado simplesmente pelo fato de existirem enquanto alternativas.

Já quanto ao papel exercido por dom Samuel Ruiz no surgimento de uma “sensibilidade anarquista” entre as comunidades indígenas de Chiapas, por conta de ele ter desenvolvido, com elas, uma Teologia da Libertação de caráter não-marxista, esse, ao contrário do que imaginávamos, parece não ter sido o caso.

Como vimos, tal sensibilidade anarquista já estava presente entre os indígenas da região, ao menos, desde a época da rebelião Chamula, entre 1867 e 1870. Isso sem falar de sua presença no próprio zapatismo “original” da Revolução Mexicana de 1910, que se dá por meio da influência do anarquista Ricardo Flores Magón sobre Emiliano Zapata. Ou seja, se a tal “sensibilidade anarquista” típica entre os manifestantes dos protestos anticapitalistas globais encontrar parte de suas raízes no zapatismo, ela está diretamente relacionada às comunidades maias e/ou ao “magonismo” e não à Teologia da Libertação de Samuel Ruiz, que, de qualquer modo, ainda pode ser considerado uma espécie de elo perdido quanto à atuação que teve na formação política daqueles indígenas que viriam a formar não só as bases do exército Zapatista como também alguns dos seus comandantes.

No que diz respeito à noção de “dignidade” zapatista, esta sim vem da Teologia da Libertação; de sua opção preferencial pelos pobres – o que fez com que a revolução para os zapatistas se tornasse, como diz Marcos, uma “questão essencialmente moral. Ética. Mais do que uma questão de repartição da riqueza ou de expropriação dos meios de produção”. Uma revolução que “se volta à garantia de que a dignidade exista e seja respeitada”. Nesse sentido zapatista, do direito à existência do indígena, do “outro”, do diferente – que ainda encontra eco no fracasso de uma ideologia neoliberal em dar dignidade às pessoas – é que, a nosso ver, também devem ser entendidas as *identidades tolerantes* às quais della Porta (2005) cita surgirem em meio a um cenário tão heterogêneo e tão característico dos protestos anticapitalistas globais deste ciclo.

Por fim, a pergunta que fica para os manifestantes dos protestos anticapitalistas globais é como dar um salto parecido ao que deram os zapatistas ao criar as Juntas de Bom Governo – em que “espaços livres” críticos e geradores de esperança foram transformados em territórios não mais temporários em que o povo manda e o governo obedece. Até lá, o melhor caminho ainda parece ser aquele que consiga fazer com que um número cada vez maior de pessoas entenda as razões por de trás dos seus protestos, assim como diz Marcos, ao esclarecer que, no dia 1 de janeiro, “nós não fomos à guerra para matar ou ser morto. Nós fomos à guerra para nos fazer ouvir”<sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup> (Henck 2007:189).

## Referências bibliográficas

- ALONSO, Angela. Repertório, segundo Charles Tilly: história de um conceito. *Sociologia & Antropologia*, junho 2012, vol.2, no.3, p. 21-41.
- ALONSO, Angela & MISCHÉ, Ann. Changing Repertoires and Partisan Ambivalence in the New Brazilian Protests. Submitted to *Blar (Bulletin of Latin American Research)*, março 2014.
- \_\_\_\_\_. Changing Repertoires and Partisan Ambivalence in the New Brazilian Protests. *Blar (Bulletin of Latin American Research)*, abril 2017, vol. 36, edição 2, p. 144-159.
- ALVES OLIVEIRA, Rita de Cássia. Cibercultura, apropriação do espaço público e os usos da cultura digital: o caso do Ocupa Sampa, os Indignados de São Paulo. Apresentado no 38º Encontro Anual da Anpocs, 2014.
- ANDREO, Igor Luis. *Teologia da Libertação e cultura política maia chiapaneca – o Congresso Indígena de 1974 e as raízes do Exército Zapatista de Libertação Nacional*. São Paulo: Alameda, 2013.
- AVILÉS e MINÀ. *Marcos y la insurrección Zapatista*. Cidade do México: Editorial Grijalbo, 1998.
- AYRES, Jeffrey. *Defying Conventional Wisdom: Political Movements and Popular Contention against North American Free Trade*. Toronto: University of Toronto Press, 1998.
- BEAUZAMY, Brigitte. *La créativité altermondialiste: discours, organisation, action directe*. (Unpublished doctoral thesis). EHESS, Paris, France, 2008.
- BENFORD, Robert. Master Frame. In: *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, 2013.
- BENNETT, W. Lance. “Social Movements beyond Borders: Understanding Two Eras of Transnational Activism”. In: *Transnational Protest and Global Activism: People, Passions, and Power*. Oxford: Rowman & Littlefield, 2005.
- BERGEL, Martín e ORTELLADO, Pablo. “Ação Global dos Povos”. In: SADER, JINKINGS, MARTINS, NOBILE (orgs.). *Latinoamericana: Enciclopédia Contemporânea da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- BEY, Hakim. *TAZ: Zona Autônoma Temporária, Anarquismo Ontológico e Terrorismo Poético*. São Paulo: Conrad, 2001 [1985].
- \_\_\_\_\_. “Permanent TAZs.” *Dreamtime Newsletter*, agosto 1993.
- BLEIKER, Roland. Politics After Seattle: Dilemmas of the Anti-Globalisation Movement. *Cultures & Conflicts*, 20 de junho de 2002.
- BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BOFF, Leonardo. *A fé na periferia do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: a re invenção da igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008 [1977].
- BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. *Da libertação – o teológico das libertações sócio-históricas*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. *Introducing Liberation Theology*. New York: Orbis, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BUBER, Martin. *Between man and man*. Londres: Fontana Library, 1961.
- BYRD, Scott. Social Forum, World. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, 2013.
- CASANOVA, Pablo González. Los “Caracoles” zapatistas: redes de resistencia y autonomía. *OSAL, Observatório Social de América Latina, CLACSO*, maio-agosto 2003, ano IV no. 11.



- CASTELLANOS, L. *México armado 1943-1981*. México: Era, 2008.
- CASTELLS, Manuel. *Networks of Outrage and Hope – Social Movements in the Internet Age*. Malden: Polity Press, 2012.
- CECEÑA, Ana Esther. “Pela humanidade e contra o neoliberalismo – linhas centrais do discurso zapatista”. In: SEOANE, José e TADDEI, Emílio. *Resistências mundiais – De Seattle a Porto Alegre*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- \_\_\_\_\_. “La Marcha de la Dignidad Indígena”. In: MICHEL e ESCÁRZAGA (orgs.) *Sobre la Marcha*, p. 161-78, México: UAM-Rizoma, 2001.
- CHABOT, Sean. Transnational Diffusion and the African American Reinvention of Gandhian Repertoire. *Mobilization: An International Quarterly*: Vol. 5, No. 2:201-216, setembro 2000.
- CHABOT, Sean e DUYVENDAK, Jan Willem. Globalization and Transnational Diffusion between Social Movements: Reconceptualizing the Dissemination of the Gandhian Repertoire and the “Coming Out” Routine. *Theory and Society*, Vol. 31, No. 6:697-740, dezembro 2002.
- CHOMSKY, Noam. *Notas sobre o anarquismo*. São Paulo: Hedra, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Occupy*. New York: Zuccotti Park Press, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Sistemas de poder: Conversas sobre as revoltas democráticas globais e os novos desafios ao império americano – entrevistas com David Barsamian*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2013.
- CLEAVER, Harry. The Chiapas Uprising and the Future of Class Struggle in the New World Order, 1994.
- \_\_\_\_\_. The Zapatistas and the International Circulation of Struggle: Lessons Suggested and Problems Raised, 1998.
- COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI – nova caminhada de libertação*. São Paulo: 1996.
- CRASS, Chris. “Shutting Down the WTO and Opening Up a World of Possibilities.” In: GUILLOUD, Stephanie. *Voices from the WTO: An Anthology of Writings from the People Who Shut Down the World Trade Organization*. Olympia, WA: Evergreen State College Bookstore, 2000.
- DAY, Richard. From Hegemony to Affinity. *Cultural Studies*, 2004, 18 (5) p. 716-748.
- \_\_\_\_\_. *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. Toronto: Between the lines, 2005.
- DE LEÓN, Antonio García. *Resistencia y utopía*. México: Ed. Era, tomo I, 1985.
- DELLA PORTA, Donatella. “Multiple belongings, Tolerant Identities, and the Construction of ‘Another Politics’: Between the European Social Forum and the Local Social Fora”. In: *Transnational Protest and Global Activism: People, Passions, and Power*. Oxford: Rowman & Littlefield, 2005.
- \_\_\_\_\_. *The Global Justice Movement in Crossnational and Transnational Perspective*. New York: Paradigm, 2007.
- \_\_\_\_\_. Eventful protest, global conflicts. *Preparado para apresentação na plenária da Conferência da Associação de Sociologia Nórdica*, Aarhus, agosto, 2008.
- DELLA PORTA, Donatella e REITER, Herbert. “The policing of global protest: The G8 at Genoa and its aftermath”. In: DELLA PORTA, PETERSON & REITER (orgs.). *Policing transnational protest: In the aftermath of the “Battle of Seattle”*. Aldershot, UK: Ashgate, 2006.
- DELLA PORTA, Donatella e RUCHT, Dieter. Left-libertarian movements in context: A comparison of Italy and West Germany, 1965-1990. *Discussion paper FS III*, Wissenschaftszentrum Berlin, março 1991.
- DELLA PORTA, Donatella e TARROW, Sidney. “Transnational Processes and Social

- Activism: An Introduction". In: *Transnational Protest and Global Activism: People, Passions, and Power*. Oxford: Rowman & Littlefield, 2005.
- \_\_\_\_\_. Interactive Diffusion: The Coevolution of Police and Protest Behavior With an Application to Transnational Contention. *Comparative Political Studies*, 2012, vol. 45, edição 1.
- DELLA PORTA, D., ANDREATTA, M., MOSCA, L., and REITER, H. *Globalization From Below: Transnational Activists and Protest Networks*. Minneapolis: University of Minnesota, 2006.
- DENNING, Michael. "Esquerda Global? Os movimentos sociais na era dos três mundos". In: LOUREIRO, Isabel; LEITE JÚNIOR, J. C.; CEVASCO, Maria Elisa (Orgs.). *O espírito de Porto Alegre*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- DI GIOVANNI, Julia Ruiz. *Seattle, Praga, Gênova: política antiglobalização pela experiência da ação de rua*. Dissertação (Mestrado). FFLCH, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, 2007.
- DOMÍNGUEZ, Bertha e CERUTTI, Ángel. Milenarismo y mesianismo en la guerra de castas de Chiapas, 1867-1870. *Estudios filosofía-história-letras*, inverno 1990.
- DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia em América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo Negro – Esquila Misional, 1992.
- EPSTEIN, Barbara. *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. Anarchism and the Anti-Globalization Movement. *Monthly Review*, setembro, 2001, volume 53, edição 04.
- FAZIO, Carlos. *Samuel Ruiz – El caminante*. Cidade do México: Espasa Calpe, 1994.
- FILHO, João Freire. *Reivencões da resistência juvenil: os estudos culturais e as micropolíticas do cotidiano*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.
- FIUZA, Bruno de Matos. *A Ação Global dos Povos e o novo anticapitalismo*. Dissertação (Mestrado). FFLCH, Departamento de História, Universidade de São Paulo, 2017.
- FLOOD, Andrew. "Dreaming of a Reality Where the Past and Future Meet the Present". In: NOTES FROM NOWHERE (org.). *We Are Everywhere – The Irresistible Rise of Global Anticapitalism*. New York: Verso, 2003.
- FOMINAYA, Cristina. *Social Movements & Globalization – How Protests, Occupations & Uprisings Are Changing the World*. London: Palgrave Macmillan, 2014.
- FUKUYAMA, Francis. The End of History? *The National Interest*, verão de 1989.
- \_\_\_\_\_. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GAMSON et al. *Encounters with Unjust Authority*. Dorsey Press, Homewood, IL., 1982.
- GAUTNEY, Heather. Occupy Wall Street. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, 2013.
- GENNARI, Emilio. *Chiapas: as comunidades zapatistas reescrevem a história*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2002.
- GERBAUDO, Paulo. *The Mask and the Flag: Populism, Citizenism and Global Protest*. Oxford University Press, 2017.
- GILLHAM, Patrick e MARX, Gary. Complexity & Irony in Policing and Protesting: The World Trade Organization in Seattle. *Social Justice*, 2000, vol. 27, no. 2, p. 212-236.
- GIVAN et al. *The Diffusion of Social Movements – Actors, Mechanisms, and Political Effects*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- GLASIUS, Marlies e PLEYERS, Geoffrey. The Global Moment of 2011: Democracy, Social Justice and Dignity. *Development and Change*, 2013, 44(3), p. 547-567.

- GLASS, Pepper. Everyday routines in free spaces: explaining the persistence of the Zapatistas in Los Angeles. *Mobilization: An International Journal*, 2010, 15(2), p. 199-216.
- GOODMAN, James. Antiglobalization movements. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, 2013.
- GRAEBER, David. The new anarchists. *New Left Review*, 2002, jan-fev, 13.
- \_\_\_\_\_. *Direct Action: An Ethnography*. AK Press, Oakland, CA., 2009.
- GUILLOUD, Stephanie. *Voices from the WTO: An Anthology of Writings from the People Who Shut Down the World Trade Organization*. Olympia, WA: Evergreen State College Bookstore, 2000.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação. Perspectivas – com uma nova introdução*. São Paulo: Loyola, 2000.
- GUTIÉRREZ, Gustavo e MÜLLER, Gerhard. *Ao lado dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 2014.
- HARVEY, Neil. *La rebelión de Chiapas: la lucha por la tierra y la democracia*. Cidade do México: Ediciones Era, 2000.
- HARVEY, David et al. *Occupy – movimentos de protesto que tomaram as ruas*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- HELLMAN, Judith. “Real and Virtual Chiapas: Magic Realism and the Left.” In: Leo Panitch and Colin Leys, eds., *Socialist Register, 2000: Necessary and Unnecessary Utopias*. London: Merlin Press, 1999.
- HENCK, Nick. *Subcommander Marcos – The Man and The Mask*. Durham e Londres: Duke University Press, 2007.
- HIDALGO, Onésio e CASTRO SOTO, Gustavo. Cambios em el EZLN. *CIEPAC*, 2003.
- HIGGINS, Nicholas. “Zapatista Uprising and the Poetics of Cultural Resistance.” *Alternatives: Social Transformation and Humane Governance*, 2000, 25, p. 359-74.
- HOLLOWAY, John. *Mudar o mundo sem tomar o poder*. São Paulo: Viramundo, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Fissurar o capitalismo*. São Paulo: Publisher Brasil, 2013.
- IOKOI, Zilda Márcia Gricoli. *Igreja e Camponeses – Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no Campo, Brasil e Peru, 1964-1986*. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- KALDOR, Mary et al. The “Bubbling Up” of Subterranean politics in Europe. *Civil Society and Human Security Research Unit*, London School of Economics and Political Science, julho 2012.
- KLEIN, Naomi. “Acreditando no fim do fim da história”. In: LOUREIRO, Isabel; LEITE JÚNIOR, J. C.; CEVASCO, Maria Elisa (Orgs.). *O espírito de Porto Alegre*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- LAGALISSE, Erica. *Desde Abajo y a la Izquierda: An Ethnography of Transnational Activism*. Dissertação (Mestrado). Departamento de Sociologia/Antropologia. Concordia University, Montreal, Quebec, Canadá, 2007.
- LE BOT, Yvon. *Sous-commandant Marcos – Le rêve zapatiste*. Paris: SEUIL, 1997.
- LEGORRETA, Maria del Carmen. *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona*. Cidade do México: Cal y Arena, 1998.
- LEVY, Charmain. Influência e contribuição: a igreja católica progressista brasileira e o fórum social mundial. *Religião & Sociedade*, 2009, vol.29, no.2.
- LIBÂNIO, João Batista. Avaliação crítica da Teologia da Libertação, Belo Horizonte, 1991, mimeo, p. 4. Texto apresentado em conjunto com o de Dussel, na 9ª assembleia do Soter.
- \_\_\_\_\_. Panorama da Teologia da América Latina nos últimos 20 anos. *Perspectiva*

- Teológica*, 1992, no. 24, pp. 147-192.
- LICHBACH, Mark. *Global Order and Local Resistance: Structure, Culture, and Rationality in the Battle of Seattle* (rascunho preliminar). University of Maryland, 2002.
- LOJOWSKY, Mac. "Comes a Time". In: GUILLOUD, Stephanie. *Voices from the WTO: An Anthology of Writings from the People Who Shut Down the World Trade Organization*. Olympia, WA: Evergreen State College Bookstore, 2000.
- LOUREIRO, Isabel; LEITE JÚNIOR, J. C.; CEVASCO, Maria Elisa (Orgs.). *O espírito de Porto Alegre*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- LÖWY, Michael. *Redenção e utopia – o judaísmo libertário na Europa Central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez 1991.
- \_\_\_\_\_. *A guerra dos deuses – religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MARCELLUS, Olivier de. "Peoples' Global Action: the grassroots go global". In: NOTES FROM NOWHERE (org.). *We Are Everywhere – The Irresistible Rise of Global Anticapitalism*. New York: Verso, 2003.
- MARCOS, Subcomandante. "Audio Mensagem". In: RAMÍREZ, Gloria Muñoz. *El fuego y la palabra – una historia del Movimiento Zapatista*. São Francisco: City Lights Books, 2008
- MARICATO, Ermínia et al. *Cidades rebeldes – Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013.
- McADAM, Doug. *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. "'Initiator' and 'spin-off' movements: diffusion processes in protest cycles". In: *Repertoires and Cycles of Collective Action*, ed. Mark Traugott, p. 217-39. Durham, NC: Duke University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. Initiator and spin-off movements. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, 2013.
- McADAM, Doug, TARROW, Sidney e TILLY, Charles. *Dynamics of Contention*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- MENEZES NETO Antônio Júlio de. *A ética da teologia da libertação e o espírito do socialismo no MST*. Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- MESTRIES BENQUET, Francis. Antecedentes y motivos del movimiento indígena zapatista. *Estudios Agrarios*, janeiro-abril 2001, ano 7, no.16, p. 117-150.
- MEYER, David S. e WHITTIER, Nancy. "Social Movement Spillover" in *Social Problems*, maio 1994, vol. 41, no.2., p. 277-298.
- MÍGUEZ, Néstor, RIEGER, Joerg e SUNG, Jung Mo. *Para além do espírito do Império – novas perspectivas em política e religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- MILKMAN, Ruth et al. *Changing the Subject: A Bottom-up Account of Occupy Wall Street in New York City*, 2013.
- MOSS, Arab Spring. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, 2013.
- MURPHY e PFAFF. Thinking locally, acting globally? *Political Power and Social Theory*, 2005, 17: p. 151-76.
- NEPSTAD, Sharon Erickson. "Popular Religion, Protest, and Revolt: The Emergence of Political Insurgency in the Nicaraguan and Salvadoran Churches of the 1960s-80s. In: SMITH, Christian. *Disruptive Religion – The Force of Faith in Social Movement Activism*. New York: Routledge, 1996.
- NOTES FROM NOWHERE (org.). *We Are Everywhere – The Irresistible Rise of Global Anticapitalism*. New York: Verso, 2003.

- OLESEN, Thomas. *Long Distance Zapatismo: Globalization and the Construction of Solidarity*. Tese (Doutorado). Departamento de Ciência Política. Universidade de Aarhus, Dinamarca, 2002.
- \_\_\_\_\_. *International Zapatismo: The Construction of Solidarity in the Age of Globalization*. London: ZED Books, 2003.
- \_\_\_\_\_. Transnational Zapatism. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, 2013.
- ORTELLADO, Pablo. Aproximações ao movimento antiglobalização. 2002.
- \_\_\_\_\_. O significado do zapatismo. 2006.
- ORTELLADO, Pablo e RYOKI, André. *Estamos Vencendo! – Resistência Global no Planeta*. São Paulo: Conrad, 2004.
- ORTIZ, BURKE, BERRADA e CORTÉS. *World Protests 2006-2013*. New York: Friedrich Ebert Stiftung, 2013.
- OSTERWEIL, Michal. A cultural-political approach to reinventing the political. *International Social Science Journal*, 2004, n° 182, p. 495-506.
- OUVIÑA e SANYÚ. *Zapatismo para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente, 2007.
- PLEYERS, Geoffrey. *Alter-Globalization: Becoming Actors in a Global Age*. Cambridge: Polity Press, 2010.
- PREMO, Michael. “The Power of the People to Stand and be Counted”. In: TIDAL Occupy theory, occupy strategy. Edição 1, dezembro 2011.
- RAMÍREZ, Gloria Muñoz. *El fuego y la palabra – una historia del Movimiento Zapatista*. São Francisco: City Lights Books, 2008.
- RICHARD, Pablo. *Força ética e espiritual da Teologia da Libertação – no contexto atual da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- RIEGER, Joerg e PUI-LAN, Kwok. *Occupy religion – theology of the multitude*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2012.
- ROGERS, Everett. *Diffusion of Innovations*. New York: Free Press of Glencoe, 1995 [1962].
- ROOTES, Christopher e SOTIRAKOPOULOS, Nikos. *Global Justice Movement. The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, 2013.
- RUCKUS. Tactical Manual. *Ruckus Society Website*, 2000. [<http://www.ruckus.org>].
- RUIZ, Samuel. *Teología bíblica de la liberación*. México: Editorial Jus, 1975.
- RYAN, Ramor. “Genoa: the new beginnings of an old war” (Extract from email Death and Terror in Genoa”. In: NOTES FROM NOWHERE (org.). *We Are Everywhere – The Irresistible Rise of Global Anticapitalism*. New York: Verso, 2003.
- SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena*. São Paulo: Paz e Terra, 2010 [1988].
- SAFATLE, Vladimir. “Amar uma ideia”. In: HARVEY, D et al. *Occupy – movimentos de protesto que tomaram as ruas*. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2012.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista de direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2013.
- SEOANE, José e TADDEI, Emílio (org.) *Resistências mundiais – De Seattle a Porto Alegre*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- SIRINELLI, Jean-François. Elogio da complexidade. In: RIOUX, Jean-Pierre e SIRINELLI, Jean-François (dir.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Estampa, 1988, pp. 409-418.
- SMITH, Christian. *The Emergence of Liberation Theology – Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Disruptive Religion – The Force of Faith in Social Movement Activism*. New York: Routledge, 1996.



- SNOW, David et al. Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation. *American Sociological Review*, 1986, 51, p. 464–481.
- \_\_\_\_\_. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, 2013.
- SNOW, David e BENFORD, Robert. Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization. In KLANDERMANS, KRIESI e TARROW *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures*. Greenwich CT: JAI Press, p. 197-217, 1988.
- \_\_\_\_\_. Master frames and cycles of protest. In: Morris, A.D., and Mueller, C.M. (eds), *Frontiers in Social Movement Theory*, Yale University Press, New Haven, CT, p. 133–155, 1992.
- STANDING, Guy. *O precariado – a nova classe perigosa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- STARHAWK. "How We Really Shut Down the WTO". In: GUILLOUD, Stephanie. *Voices from the WTO: An Anthology of Writings from the People Who Shut Down the World Trade Organization*. Olympia, WA: Evergreen State College Bookstore, 2000.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina". In: CONCEIRO y TARRIO (orgs.) *La sociedad frente al mercado*. México: UAM-La Jornada, 1998.
- SUNG, Jung Mo. *Cristianismo de Libertação- Espiritualidade e Luta Social*. São Paulo: Paulus, 2008.
- TARROW, Sidney. Struggling to Reform: Social Movements and Policy Change During Cycles of Protest. Cornell University, *Western Societies Paper*, 1983, no.15.
- \_\_\_\_\_. *Democracy and Disorder: Protest and Politics in Italy, 1965-1975*. New York: Oxford University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Power in Movement: Social Movements, Collective Action, and Mass Politics in the Modern State*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. *The New Transnational Activism*. Cambridge University Press, 2005.
- TARROW, Sidney e McADAM, Doug. Scale Shift in Transnational Contention. In DELLA PORTA e TARROW (orgs.) *Transnational Protest and Global Activism: People, Passions, and Power*. Oxford: Rowman & Littlefield, 2005.
- TARROW, Sidney e HADDEN, Jennifer. Spillover or Spillout? The Global Justice Movement in the United States After 9/11. *Mobilization: An International Quarterly*. Vol. 12, No. 4:359-376, dezembro 2007.
- TIDAL Occupy theory, occupy strategy. Edição 1, dezembro 2011.
- TILLY, Charles. *From Mobilization to Revolution*. Califórnia: Editora McGraw-Hill, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Popular Contention in Great Britain, 1758-1834*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. Invention, Diffusion and Transformation of the Social Movement Repertoire. In *Identities, Boundaries, and Social Ties*. London: Paradigm Publishers, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Regimes and repertoires*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- TÖNNIES, Ferdinand. *Community and Society*. New York: Dover Publications, 2016 [1887].
- TOURAINÉ, Alain. *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*. Paris: Fayard, 1997.
- VAN GELDER, Sarah. *This Changes Everything – Occupy Wall Street and the 99% Movement*. San Francisco: Berret-Koehler Publishers, 2011.

- VICENCIO, Tania Hernández. Sergio Méndez Arceo y su visión internacionalista. *Política y Cultura*, janeiro 2012, no. 38, México.
- VIQUEIRA, Juan Pedro. “Causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”. In: *Chiapas, los rumbos de otra historia*. VIQUEIRA, Juan Pedro y RUZ, Mario Humberto (eds.), México: UNAM-CIESAS-CESMECA-UNICACH, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, abril 2002, vol.8, no.1, p. 113-148.
- WALSH e WORLAND. Social movement involvement in the wake of a nuclear accident: Activists and free riders in the Three Mile Island area. *American Sociological Review*, 1983, no. 48, p. 764–781.
- WALLERSTEIN, Immanuel. “Uma política de esquerda para o século XXI? Ou teoria e práxis novamente”. In: LOUREIRO, Isabel; LEITE JÚNIOR, J. C.; CEVASCO, Maria Elisa (Orgs.). *O espírito de Porto Alegre*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- WHITAKER, Francisco. “O FSM como novo método de ação política”. In: LOUREIRO, Isabel; LEITE JÚNIOR, J. C.; CEVASCO, Maria Elisa (Orgs.). *O espírito de Porto Alegre*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Changer le Monde (nouveau) mode d’emploi*. Paris: Les Editions de l’Atelier, 2005.
- WHITTIER, Nancy. Spillover, Social Movement. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, 2013.
- WOOD, Leslie. Breaking the wave: Repression, identity, and Seattle tactics. *Mobilization*, 2007, no.12, p. 377-388.
- WRITERS for the 99%. *Occupying Wall Street – The Inside Story of an Action that Changed America*. Chicago: Haymarket Books, 2012.
- XIMÉNEZ, Francisco (OP). Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores. *Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, Guatemala, vol III, 1931 p. 250

## Artigos em jornais e sites

- ADISTA. Interviste ad Enrico Peyretti e a Don Andrea Gallo, *Adista*, nº 51, 5 de julho de 2001. Disponível em: <http://www.ildialogo.org/elezioni/sinistra.htm>
- AGÊNCIA EFE. EZLN habla de los muertos en 1994. *Noticieros Televisa*, 14 de fevereiro de 2004. Disponível em: <https://archive.is/yOGi>
- AGREN, David. Pope Francis to honour legacy of Bishop Ruiz. *The Catholic Register*, 7 de fevereiro de 2016. Disponível em: <https://www.catholicregister.org/features/featureseries/item/21720-pope-francis-to-honour-legacy-of-bishop-ruiz>
- ALONSO, Angela. Anatomia dos protestos. *Valor Econômico*, 25 de out. de 2013.
- BYRNE, Eileen. Death of a street seller that set off an uprising. *Financial Times*, 16 de janeiro de 2011. Disponível em: <https://www.ft.com/content/6edo28a2-21a2-11e0-9e3b-00144feab49a>
- COSTADOAT, Jorge. “El lento triunfo de la Teología de la Liberación”. Julho de 2012. Disponível em: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&langref=ES&cod=69087>
- DAY, Elizabeth. The slap that sparked a revolution. *The Observer*. 15 de maio de 2011. Disponível: <https://www.theguardian.com/world/2011/may/15/arab-spring-tunisia-the-slap>
- DE ARMOND, Paul. Black Flag Over Seattle. *Albion Monitor*, março 2000.

Disponível em: <http://www.albionmonitor.com/seattlewto/index.html>

DE FALCO, Beth. OWS is exposed: Rich, white, educated and working. *New York Post*, 29 de janeiro de 2013. Disponível em: <http://nypost.com/2013/01/29/ows-is-exposed-rich-white-educated-and-working/>

DE LA GRANGE, Bertrand e RICO, Maité. Entrevista com Salvador Morales Garibay. *Letras Libres*, 28 de fevereiro de 1999. Disponível em: <http://www.letraslibres.com/mexico/entrevista-salvador-morales-garibay>

DESINFORMÉMONOS. Las siete etapas del EZLN desde su fundación al inicio de la guerra, en su 34 aniversario. 17 de novembro de 2017. *Desinformémonos*. Disponível em: <https://desinformemonos.org/las-siete-etapas-del-ezln-desde-fundacion-al-inicio-la-guerra-34-aniversario/?platform=hootsuite>

DO VALLE, Fernando. Por onde anda el sub? *Zonacurva*, 11 de outubro de 2013. Disponível em: <http://zonacurva.com.br/?p=1084>

ENGLER, Mark. The Impact of the “Battle In Seattle”. *Democracy Uprising*. 29 de setembro de 2008. Disponível em: <http://democracyuprising.com/2008/09/29/the-impact-of-the-battle-in-seattle/>

ESTADÃO. Protesto contra a globalização reúne 4 mil em SP. *O Estado de S. Paulo*. 20 de julho de 2001. Disponível: <http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,protesto-contra-a-globalizacao-reune-4-mil-em-sp,20010720p19967>

FLEMING, Andrew. Adbusters sparks Wall Street protest. *Vancouver Courier*. 27 de setembro de 2011. Disponível em: <http://www.vancourier.com/news/adbusters-sparks-wall-street-protest-1.374299>

GALLO, Andrea. G8 vero o immaginario? Il diario di Don Gallo. *Comunità San Benedetto al Porto*. 26 de julho de 2001. Disponível em <http://sanbeneditto.org/2001/07/26/g8-vero-o-immaginario-il-diario-di-don-gallo/>

GOLDSTONE, J.A. Understanding the revolutions of 2011. *Foreign Affairs* 90(3), 2011.

GONÇALVES, Pe. Alfredo J. Gênese, crise e desafios da Teologia da Libertação, *Adital*, 27 de junho de 2007. Disponível em: <http://www.adital.com.br/site/noticia2.asp?lang=PT&cod=28241>

GOODMAN e GONZALEZ. The Battle of Seattle 10 Years Later: Organizers Reflect on 1999 Shutdown of WTO Talks and the Birth of a Movement. *Democracy Now*, 30 de novembro de 2009. Disponível em: [https://www.democracynow.org/2009/11/30/the\\_battle\\_of\\_seattle\\_10\\_years](https://www.democracynow.org/2009/11/30/the_battle_of_seattle_10_years)

GUTIÉRREZ, Bernardo. O que o Brasil pode aprender com o movimento 15M. *Revista Fórum*. 12 de agosto de 2013. Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/2013/08/12/o-que-o-brasil-pode-aprender-com-o-movimento-15m/>

KLEIN, Naomi. The Unknown Icon. *Guardian*, 3 de março de 2001. Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2001/mar/03/politics>

KOMLIK, Oleg. The original email that started Occupy Wall Street. *Economic Sociology and Political Economy*. 27 de dezembro de 2014. Disponível em: <https://economicsociology.org/2014/12/27/the-original-email-that-started-occupy-wall-street/>

KORTEN, Fran. 7 Ways the Battle of Seattle Changed the World. *Yes! Magazine*, 1 de dezembro de 2009. Disponível em: <http://www.yesmagazine.org/people-power/7-ways-the-battle-of-seattle-changed-the-world>

MANDUJANO, Isaí. Murió Lázaro Hernández, fundador del EZLN. *Meridiano 90*, 10 de setembro de 2008. Disponível em: <http://diariomeridiano90.blogspot.ch/2008/09/muri-lzaro-hernandez-fundador-del-ezln.html>

MARTINS, Antonio. SP e Rio: quem aposta na violência. *Blog Outras Palavras, Carta Capital*. 29 de outubro de 2013. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/blogs/outras-palavras/sp-e-rio-quem-aposta-na-violencia-8294.html>

MATTHEWS, Karen. Wall Street protest functions like a small city. *OnlineAthens*, 8



- de outubro de 2011. Disponível em: <http://onlineathens.com/national-news/2011-10-07/wall-street-protest-functions-small-city>
- MORIN, Edgar. Le XX<sup>e</sup> siècle a commencé à Seattle. *Le Monde*, 7 de dezembro de 1999.
- NÁJAR, Alberto. ¿Quién es Samuel Ruiz, el controvertido obispo reivindicado por el papa Francisco en México? *BBC Mundo*, 16 de fevereiro de 2016. Disponível em: [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160216\\_samuel\\_ruiz\\_chiapas\\_mexico\\_papa\\_francisco\\_an](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160216_samuel_ruiz_chiapas_mexico_papa_francisco_an)
- NETTO RODRIGUES, Marcelo. Leonardo Boff e Ratzinger: velhos conhecidos. *Brasil de Fato*, São Paulo, 08 maio 2007.
- \_\_\_\_\_. Marcos defende anarquistas e critica “moderninhos” e “esquerda bem-comportada”. *Brasil de Fato*, 5 de novembro de 2013. Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br/node/26488>
- SOLNIT, Rebecca. The WTO and the Myth of Activist Violence. *Yes! Magazine*, 25 de novembro, 2009. Disponível em: <http://www.yesmagazine.org/people-power/the-myth-of-activist-violence>
- OJEDA, Igor. Para além do Fórum Social Mundial, a Quinta Internacional. *Brasil de Fato*, edição 361, janeiro de 2010.
- ORTELLADO, Pablo. ‘Cidadanismo’ interrompido. *Folha de S.Paulo*, 20 de junho de 2017. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/pablo-ortellado/2017/06/1894308-cidadanismo-interrompido.shtml>
- PEDERIVA, Maria Teresa Pontara. Samuel Ruiz, il padre della Chiesa del Chiapas. *Vatican Insider Nel Mondo*, 9 de fevereiro de 2016. Disponível: <http://www.lastampa.it/2016/02/09/vaticaninsider/ita/nel-mondo/samuel-ruiz-il-padre-della-chiesa-del-chiapas-mrrfV1x0WjYsTD568o7mLP/pagina.html>
- ROMERO, Raúl. EZLN: Una mirada a sua historia. I. El núcleo guerrillero. *SubVersiones Agencia Autónoma de Comunicación*. 17 de novembro, 2013. Disponível: <https://subversiones.org/archivos/15405>
- RYAN, Ramor. After Mexico’s Tlatelolco Massacre: Coping with Political Tragedy. *Upside Down World*, 2 de outubro de 2015. Disponível: <http://upside-downworld.org/archives/mexico/after-mexicos-tlatelolco-massacre-coping-with-political-tragedy/>
- VAN GELDER, Sarah. One More Thing Seattle’s WTO Shutdown Taught the World. *Yes! Magazine*, 24 de novembro de 2009. Disponível em: <http://www.yesmagazine.org/blogs/sarah-van-gelder/one-more-thing-seattles-wto-shut-down-taught-the-world>
- VIDAL, John. Real battle for Seattle. *The Guardian*, 5 de dezembro de 1999. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/1999/dec/05/wto.globalisation>
- WALLERSTEIN, Immanuel. O sentido histórico da revolta zapatista. *Outras Palavras*, 6 de maio, 2014. Disponível em: <http://outraspalavras.net/posts/wallerstein-o-sentido-historico-da-revolta-zapatista/>

## Documentos

- AGP. Principios organizacionales, 2001. Disponível: <https://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/cocha/principios.htm>
- EZLN. Documentos e comunicados 1. Cidade do México: Era, 1994.
- \_\_\_\_\_. Invitación al Encuentro Intercontinental por La Humanidad y Contra el Neoliberalismo, maio de 1996a. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/06/09/invitacion-al-encuentro-intercontinental-por-la-humanidad-y-contra-el-neoliberalismo/>
- \_\_\_\_\_. Intervención de Marcos en la Mesa 1 del Encuentro Intercontinental, 30 de julho de 1996b. Disponível em:

<http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/1996/07/30/subcomandante-marcos-intervencion-en-el-i-encuentro-intercontinental-por-la-humanidad-y-contra-el-neoliberalismo/>

\_\_\_\_\_. Segunda Declaración de la Realidad, 3 de agosto de 1996c. Disponível em: <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/1996/08/03/segunda-declaracion-de-la-realidad-por-la-humanidad-y-contra-el-neoliberalismo/>

KYUNG HAE, Lee. Carta “Take agriculture out of the WTO”, 2003. Disponível: <https://viacampesina.org/en/take-agriculture-out-of-the-wto-farmer-lee-kyung-hae-reproducing-his-letter-from-2003/>

## Entrevistas citadas

ANA TERRA. [11 de abril, 2013]. São Paulo. Entrevista concedida a Marcelo Netto Rodrigues.

ANGÉLICA. [17 de abril, 2013]. São Paulo. Entrevista concedida a Marcelo Netto Rodrigues.

CASTAGNARO, Mauro. Gigante da teologia. Entrevista com Gustavo Gutiérrez. Publicada na revista mensal italiana Jesus, de outubro de 2013, e traduzida pelo Instituto Humanitas Unisinos, 8 de outubro de 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/524471-gigante-da-teologia-entrevista-com-gustavo-gutierrez>

DANI. [10 de maio, 2013]. São Paulo. Entrevista concedida a Marcelo Netto Rodrigues.

DUDA. [30 de abril, 2013]. São Paulo. Entrevista concedida a Marcelo Netto Rodrigues.

DURDEN. [15 de maio, 2013]. São Paulo. Entrevista concedida a Marcelo Netto Rodrigues.

DURRUTI. [17 de maio, 2013]. São Paulo. Entrevista concedida a Marcelo Netto Rodrigues.

GRAZI. [19 de abril, 2013]. São Paulo. Entrevista concedida a Marcelo Netto Rodrigues.

MÁRCIO. [1 de maio, 2013]. São Paulo. Entrevista concedida a Marcelo Netto Rodrigues.

MARCOS, Subcomandante. [1994]. Ya Basta. Itália.

NAT. [9 de abril, 2013]. São Paulo. Entrevista concedida a Marcelo Netto Rodrigues.

SOLNIT, David. [30 de novembro, 2009]. New York. Entrevista concedida a Amy Goodman e Juan González em edição do programa *Democracy Now*.

THIAGO. [24 de abril, 2013]. São Paulo. Entrevista concedida a Marcelo Netto Rodrigues.

VALTER. [11 de maio, 2013]. São Paulo. Entrevista concedida a Marcelo Netto Rodrigues.